COMMUNIO VIATORUM

A THEOLOGICAL QUARTERLY PUBLISHED BY THE ECUMENICAL INSTITUTE OF THE COMENIUS FACULTY OF PROTESTANT THEOLOGY, PRAGUE

EDITORS: J. L. HROMÁDKA AND J. B. SOUČEK

MANAGING EDITOR: LUDĚK BROŽ

VOLUME I—2

1958-59

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

V.1-2
1958-59

91622

PRINTED IN CZECHOSLOVAKIA

CONTENTS OF VOL. I AND II

1958 — 1959

Articles

F. M. Bartoš	*Erasmus und die böhmische Reformation*	I, 116, 246
Karl Barth	*Der es mit uns hält*	II, 137
Heinrich Benckert	*Gottesglaube und politische Verantwortung*	II, 153
Erich Beyreuther	*Die Bedeutung der tschechischen Exulanten-gemeinde Na kopečku im Nachbarort Herrnhuts 1724—1732*	II, 163
Luděk Brož	*A New Evaluation of the Theology of the Unitas Fratrum*	I, 124
Konrad Farner	*Gustave Dorés Bibelillustration*	I, 103
Emil Fuchs	*Christlicher Glaube — wissenschaftliches Denken — gesellschaftliche Zielsetzungen*	II, 9
	Christen und marxistische Weltgestaltung	II, 173
Karol Gábriš	*Codex Maurocordatianus*	I, 33, 168, 258, II, 354
Helmut Gollwitzer	*Das Bild des Menschen im theologischen Denken der Gegenwart*	II, 187
Giovanni Gonnet	*Nature et limites de l'épiscopat vaudois au Moyen Age*	II, 311
Jan Heller	*Hiding of the Face*	I, 263
	Drei Wundertaten Elisas	II, 82
Rudolf Hermann	*Zum evangedischen Verständnis des »assensus«*	II, 205
Erich Hertsch	*Zum Problem der politischen Predigt*	II, 213
J. L. Hromádka	*The Crisis of the Ecumenical Fellowship*	I, 18
	The Present Age and the Crisis of Christian Civilisation	I, 84
	Sakramente und Taufe	I, 221
	Die Theologie von J. A. Comenius im Umbruch der Zeiten	II, 42
	From the Works of J. L. Hromádka	II, 99
	Aus den Schriften von J. L. Hromádka	II, 115
	Towards a Dialogue	II, 307
Iohannes Hus	*De matrimonio*	I, 147
H. J. Iwand	*Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen in der heutigen internationalen Situation*	I, 201
	Antwort	II, 126
A. Kišš	*The Church as a "Communio Viatorum"*	I, 225
Johannes Leipoldt	*Die Ablösung des frühen Christentums vom Judentume*	II, 217

J. M. Lochman	*Eine Konstantinische Kirche*	I, 40
	Die Säkularisierung als theologisches Problem	I, 135
	Theologia viatorum	II, 228
Uku Masing	*Abia*	II, 61
V. T. Miškovská	*Langue philosophique et religion au XVII^e siècle*	II, 335
Amedeo Molnár	*Le mouvement préhussite et la Fin des temps*	I, 27
	Comenius et l'Unité des Frères Tchèques	I, 110
	Hus' De matrimonio and Its Waldensian Version	I, 142
	Thomas Müntzer und Böhmen	I, 242
	Želivský, prédicateur de la révolution	II, 324
Gyula Nagy	*Die Kirche und das Problem der Einheit in der Menschenwelt*	II, 237
Š. M. Pavlinec	*Auferstehung der Toten: Kerygma und Vorstellung*	I, 60
	Zur Grundlegung des Osterglaubens	I, 267
Petr Pokorný	*Kirche und Mächte*	II, 71
Bohuslav Pospíšil	*Slavomil Daněk*	I, 45, 158
	A Forward-Looking Witness	II, 249
Erdmann Schott	*Richard Rothes These vom Aufgehn der Kirche im Staat*	II, 257
Werner Schmauch	*Kirchentum oder Gemeinde des Herrn?*	II, 271
Stanislav Segert	*Bis in das dritte und vierte Glied*	I, 37
	Aufgaben der biblisch-aramäischen Grammatik	I, 127
	Ninetieth Anniversary of Alois Musil's Birth	I, 184
	Die Methoden der althebräischen Metrik	I, 233
	Die Gemeinschaft von Qumran und das Urchristentum	I, 275
	Makkabäer und Hussiten	II, 50
	Der Messias nach neueren Auffassungen	II, 343
J. B. Souček	*Pilgrims and Sojourners*	I, 3
	Der Weg der Theologie Karl Barths	I, 95
	Politisierung der Theologie?	I, 210
	Gibt es Gemeinsamkeiten des christlichen Erbes und der christlichen Verantwortung für die Kirchen Europas?	II, 35
	Theology in Action	II, 276
Hans Urner	*Der Dienst Jesu Christi*	II, 287
Wilhelm Vischer	*Die Hoffnung der Kirche und die Juden*	II, 17
W. A. Visser't Hooft	*Reformed and Catholic*	II, 291
Heinrich Vogel	*Die Verantwortung der Christen für die Zukunft im technischen Zeitalter*	II, 295

Editorials I, 1, 81, 197, II, 1, 97, 305

Documents

Message from the Christian Peace Conference (June 1958) I, 187
Brief der Christlichen Friedenskonferenzenz in Prag (1.—4. Juni 1958) an den Rat der Evang. Kirche in Deutschland I, 188
The Call of Hiroshima I, 286
A Call to Christian Churches I, 287
Frankfurt Conference for Understanding between East and West (January 10—12, 1959) II, 86

Book Reviews

Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft (K. Gábriš) II, 374
Günther Baumbach, Qumran und das Johannes-Evangelium (S. Segert) II, 368
(K. Gábriš) II, 374
Wolfgang Berge, Gesetz und Evangelium in der neueren Theologie (K. Gábriš) II, 371
Peter Brock, The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries (A. Molnár) I, 75
Walter Dignath, Kirche, Krieg, Kriegsdienst (L. Brož) I, 290
E. L. Ehrlich, Geschichte Israels (S. Segert) I, 292
(Fascher) Gott und die Göter - Festgabe für E. Fascher (S. Segert) II, 370
Georg Fohrer, Elia. (S. Segert) I, 73
(Gonnet) Enchiridion Fontium Valdensium I. Aux soins de G. Gonnet (F. M. Bartoš) I, 289
Johanes Hempel, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum (S. Segert) I, 293
J. L. Hromádka, Theology Between Yesterday and Tomorrow (M. Opočenský) I, 191
E. Jenni, Die politischen Voraussagen der Propheten (Š. M. Pavlinec) I, 294
Alfred Jepsen, Wissenschaft vom Alten Testament (S. Segert) II, 93
K. G. Kuhn, Rückläufiges hebräisches Wörterbuch (J. Heller) II, 93
Jean de Léry, Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove (A. Molnár) I, 189
R. Martin-Achard, De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament (Š. M. Pavlinec) II, 90
A. Molnár, Českobratrská výchova před Komenským (J. Smolík) I, 74
B. M. Metzger, An Introduction to the Apocrypha (S. Segert) II, 367
Myth, Ritual and Kingship (S. Segert) I, 364
Martin Noth, Amt und Berufung (S. Segert) I, 291
Anders Nygren, Augustin und Luther (K. Gábriš) II, 372
Gerhard v. Rad, Theologie des Alten Testaments (S. Segert) II, 362
H. H. Rowley, The Faith of Israel (S. Segert) I, 71

Otto Samuel, Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe (L. Brož) II, 88
Johann Schneider, Die Frage nach dem historischen Jesus (K. Gábriš) II, 373
Anton Vögtle, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung (S. Segert) II, 369
Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (S. Segert) I, 71
H. W. Wolff, Immanuel — Das Zeichen, dem widersprochen wird (S. Segert) II, 366

Note and Comment

Les historiens de la Réforme à Torre Pellice (A. M.) I, 78
Nouvelles études coméniologiques 1, 78
Um ein eindeutiges und einfaches Zeugnis gegen die Massenvernichtungsmittel I, 195
L'Histoire du Protestantisme Tchèque en Allemand (K. Trusina) I, 196
Task and Witness I, 196
Über die Stellung Luthers zum Kriege (W. Dignath) I, 297
Swedish and Finnish Tones in the Hussite Prelude (A. Císařová-Kolářová) I, 298
Jubilé de l'Eglise évangélique des Frères tchèques (L. B.) I, 300
Critical Edition of the Writings of Master Jan Hus II, 95
En marge du jubilé réformé II, 95
Seventieth Birthday of Professor F. M. Bartoš II, 375
In Memory of Bohuslav Pospíšil II, 375

EDITORIAL

As we begin our new publication we wish to salute our readers wherever they may be reached by our words. There are several reasons for our decision to participate through the channel of a theological magazine in the world-wide theological discussion and interchange of ideas and views. We are well aware of the imminent challenge to all theologians, both official preachers and laymen, to listen to all voices in theology of whatever church and country, to understand the basic issues of the present day theological discussion and controversy and to manifest their own point of view, attitude to what is going on — to be not only on-lookers, spectators, but also constructive and creative participants in the universal spiritual and theological struggle. Our readers will realize that we do not advocate any purely academic theology; that all our theological tenets and ideas have been born in the fire of vital, existential and practical problems of our time. We do not underestimate the purely professional and indispensable specialization of theological work. We highly respect all the great achievements in theological archeology, exegesis, philology, history, noetics and any other discipline. Nevertheles, the mission of our magazine goes beyond academic theology. We wish to indicate the way in which we wrestle with the main questions of theology and what is in the background of our practical decisions both in our domestic life and in the ecumenical cooperation. We very well know how deeply all churches and theologians have been shaped and coloured by many factors of national, social and political life. We ourselves are aware of our own formation under the influence of the contemporary secular life. Nevertheless, we also know that all our decisions and actions have to be ruled and measured by the ultimate motives of the prophetic and apostolic message and consequently by a real and responsible, vital and burning theology. Our magazine has an ambition to contribute to the present day theological discussion and to indicate the theological ground and background of the way, in which we make our practical decisions.

We wish to be full and responsible members of the church universal, of the *Una Sancta*. Nobody can possibly understand the mission and substance of his

own church without realizing the common ground of all empirical churches in the Word of God, in the dogmatic, liturgical and moral continuity of the ever living Apostolic Church. But it is our desire to interpret in the most vital and actual way the great heritage of our own reformation, represented by the figures of John Hus, Petr Chelčický, Lukáš of Prague, Jan Blahoslav and John Amos Comenius (Komenský). As heirs of the Hussite movement and of the Unity of Brethren (Unitas Fratrum) we are guided by their great achievements, but we know that we have to re-discover and to re-interpret our spiritual heritage in our concrete life, in its real and vital impact upon our own life and upon the essential problems of the ecumenical fellowship and of the world humanity. The very name of our magazine COMMUNIO VIATORUM is an adequate expression of the central motive of the Unity of Brethren: the church free of any institutional petrification marching onward, looking ahead, reacting to the ever new situation of man and expecting the final victory of the Crucified and Risen Lord. We hope to reprint some of the most outstanding portions of the literary bequest of our reformers.

We are finding ourselves in the midst of one of the most decisive spiritual struggle in the history of the Christian church. What is the basic meaning of this very struggle? It is not easy to understand the ultimate nature of our times and of the way in which the Church of Christ has to deal with her present situation and predicament. We are living in a time of great Divine judgement as well as in a time of profound Divine promise. How to understand either of them? It is our desire to tell our readers what is on our heart and to invite them to a constructive cooperation. We shall be very happy to publish any word or article coming from abroad and written in trust and good will.

J. L. H.

J. B. SOUČEK

Pilgrims and sojourners

An Essay in Biblical Theology

We have called this quarterly *Communio viatorum*, Communion of Wayfarers, not because we have been led by the wish for an unusual and arresting title at any price. Rather have we tried to indicate the general line of theological thinking which we should like to demonstrate in contributions to these pages. It seems to us that we have to approach all our tasks with the clear understanding that a Christian can know no place in this world where he can finally rest either in his living or in his thinking. No settled form of Church life, no cherished Christian institution, no established system of Christian individual and corporate ethics and, of course, no fixed conceptual structure of theological doctrine can in itself be regarded as permanently guaranteeing the Divine truth, as unchangeably embodying the revealed will of God. We cannot anchor all our hope and our very existence in faith on any of these fixations. We have to be ready for God to call us away from places which have become dear to us. He may at any time bid us to go on, to enter on a new, untried road towards a land which we cannot see clearly but where He promises to show us new vistas of His truth and to grant us new manifestations of His grace. A believing Christian is not to regard himself as a beatus possidens, nor is a garrison stubbornly defending an encircled fortress the most appropriate image of the Christian Church. We have rather to see the image of a wayfarer who toils on a difficult, often perplexing, but all the same hopeful journey towards the desirable goal promised him by his mighty and kind Lord. Such a pilgrim may indeed be granted shorter or longer rest at some points of his arduous journey, he may learn to love these places and to perform faithfully his immediate duties there, but he must by no means mistake them for his real goal, for his true home. He must at any moment be ready to start anew on his pilgrimage at the behest of his Lord. To lead this life of pilgrims is certainly far from comfortable. It may lead to many troubles and trials. But this ultimate freedom from all temporary fixations of God's truth, this openness towards new and unexpected manifestations of His grace and of His judgment, is the true road of hope.

It seems to us that this understanding of Christian life and of Christian truth is warranted by the whole experience of Christendom in our time. However we evaluate our times in detail, surely we all agree that they are times of great upheavals and mighty judgments in which no clinging to traditions, however sanctified, can ultimately help us. It is therefore no mere chance that the image of the road and pilgrimage returns so frequently in the best contemporary theological thinking. But it is by no means merely a recent way of speaking and thinking, for it has behind it a long and respectable tradition. There is no

space to explore this tradition with any breadth here. One example must suffice. In two great classics of Christian edification this image of wayfarer is inextricably connected with the author's message. One of them is of course Bunyan's "The Pilgrim's Progress" in which the whole life of a Christian is presented under the simile of a difficult, dangerous, but hopeful pilgrimage towards the celestial City. The other is "The Labyrinth of the World" by Jan Amos Komenský (Comenius), where the pilgrim wanders through various walks in the city of this world, inspects all its ways with penetrating eyes, is gradually deprived of all illusions and brought to the very brink of despair, but is at the critical moment visited by Christ in the innermost room of his heart and so brought to new hope and joy.

This shows clearly that contemporary theologians including ourselves are no innovators if they make much of this image of road or pilgrimage, even if they do it in a markedly less individualistic sense than either Bunyan or Comenius. But contemporary need or venerable tradition are in themselves no justification of a theological idea or predilection. The decisive question is, how far such an idea originates from and is in agreement with the essential message of the Bible. It is of course obvious that the broad stream of tradition of which Bunyan and Comenius are outstanding examples has developed from Biblical motifs. But it remains to be seen what is the precise meaning of these motifs in their original biblical setting and how far they can be regarded as expressing a central truth of the Bible. An attempt to investigate such questions can help us to clarify our own understanding of Christian and theological existence as a pilgrimage, and perhaps prevent us from developing it with a lack of balance and so forgetting or minimizing other aspects of biblical truth.

■

It is obvious that freedom from any ties binding man to a certain place and way of life is not by itself a good in the biblical, particularly the O l d T e s t a m e n t view. On the contrary, seen as the ultimate condition it is an evil, a misfortune which may be inflicted on man as the severest punishment. This is clearly implied in the story of Cain. His condition of a fugitive and wanderer is the chief burden in the curse pronounced against him for his crime (Gen. 4, 11—12). The normal condition presupposed here is an intimate connexion with "the ground", the arable land, and so a firm implantation in a certain earthly place. In an analogous way the forty years wandering of the tribes of Israel in the wilderness is often represented as the means of humbling Israel in his folly and proving the genuinnes of his faith, not as something desirable in itself (Deut. 8,16 Num. 14,34, Josh. 5,6). The final purpose of God is "to do you good in the end", that is to bring His purified people into a good land, a land which they shall be given to inherit and where they are to enjoy rest from their enemies and to live in safety. (Deut. 8,7 12,10). We may sense in the background the nomad's long experience of the unsatisfactory condition of an unsettled and insecure existence, his dreams and longings of enjoying prosperity, security, and peace in a cultivated land, his subsequent wonder and joy at attaining the first-fruits of this desirable way of life. What is more, the Old Testament nowhere indicates that this way of looking at things is to be regarded as something basically wrong or inferior. Safe possession and enjoyment of life, the state of things in which "Judah and Israel dwell in safety, from Dan to Beer-sheba, every man under his vine and under his fig tree" (1. Kings 4, 25) is regarded as the chief blessing of Yahweh, nay, as the

central reality of His redeeming work. Being deprived of the enjoyment of this good, having to abandon the land and to go into foreign countries is not only the supreme calamity, but also a manifestation of God's displeasure, a withdrawal of His countenance, a threat to standing in His grace. The concrete realism of the Old Testament is manifested in this valuation. Communion with God cannot be rigidly separated from the realities and needs of earthly life. God does not want to take man out of all natural setting, to cut all ties of solidarity binding him with his family and people, to make him homeless in the world and so to drive him to seek divinity hidden in the depths of his own spirit. Such abstract spiritualism and individualism may be characteristic of acosmic mysticism, but it is far removed from the biblical revelation of God.

■

In accordance with this the first and classic biblical example of wayfaring commanded by God, Yahweh's call to Abram to go from his country and his kindred and his father's house, is bound up with a concrete indication of the aim and goal of this command, "the land I will show you" (Gen. 12,1). Abram is not to be torn out of his home in order to remain in the void, his going from his surroundings is to be the means of his gaining a better land which is to be the true home of his progeny and the place of their true blessedness. Abram's wandering may even seem to be only an episode, a transient intermediary stage, the whole episode may be seen as an expression of the typical dream of nomadic peoples, a settled existence in a cultivated land.

But on second thoughts we must see that it is not quite so simple as all that. In both the main original strands of the present complex narrative of Genesis, in the Yahwist as well as the Priestly Code, Abram and his family are represented as originally rooted in the ancient cultural centre of Ur (Gen. 11,28 and 31). They do not want to go to Canaan because they have no settled home. They are called to leave their secure home and to exchange it for a very unsettled existence in the far-away and strange land of Canaan. Apparently, not the secure possession of home and land in itself, but a possession received from the hands of the true God and enjoyed in thankful and obedient dependence on Him is the satisfactory good which is the final aim of the Divine command. And the wayfaring of Abram or Abraham proves to be no brief and transient state of things. Not only Abraham himself, but his descendants for a number of generations remain deprived of the possession of the promised land. They wander through it from place to place as *gerim*, sojourners, that is strangers who may attain some facilities and rights at the hands of the settled possessors of the land, but who do not thereby become rightful citizens of this land. In Gen. 23,4 Abraham designates himself by technical terms as an alien living on the sufferance of the rightful owners: *ger vetošab*, stranger and sojourner. On many more occasions various derivations of the root *g-v-r* are used in description of the condition of the patriarchs (see Gen. 12,10 15,13 17,8 19,9 20,1 21,23 26,3 32,4 35,27). Sojourning as strangers in an alien land is thus marked as typical for their existence.*)

*) As the historical background of this idea an ancient cult of the "God of the Fathers" may be surmised in which God stood in a close personal relation to a human group, not binding himself rigidly to any particular place, but being in consequence all the more able to deal with all changes in the destiny of his worshippers. In this religion of the God of the Fathers features of the later faith in Yahweh were foreshadowed. See A. Alt: Der Gott der Väter, p. 62, as quoted by G. v. Rad: Theologie des Alten Testaments, München 1957, p. 17.

In the frame of the whole structure of the Pentateuch the story of the patriarchs is of course to be regarded as a prelude to the events of the going out from Egypt: the saving miracle at the Red Sea, the covenant of Sinai, the wandering in the wilderness, the full mastery of the promised land under Joshua. This interrelation suggests that the sojourning of the patriarchs may perhaps be taken as merely a provisional state of things, meant to be superseded once for all when their progeny shall have taken full and lawful possession of the land. This view seems to be implied in a passage originating in the Priestly Code, in which Abraham is told that he or rather his descendants after him will receive the land of his sojourning for an everlasting possession (Gen. 17,8). In a similar way Psalm 105,11—13 contrasts the sojourning of the fathers in Canaan with the taking over of the same land as an inheritance by their descendants. But the patriarchs are presented in Genesis not merely as historical forefathers of later Israel, but in the first place as typical representatives of everything that constitutes Israel's true being. In view of the basic and permanent significance of their stories it is hardly possible to dismiss the sojourning of Abraham and his immediate descendants as strangers in the promised land as a matter of the closed past, as something which was simply antiquated by the fulfilment under Joshua. Rather we must assume that "the broken relation to the promised land", the "wandering from promise to fulfilment" which we observe in Abraham is not something limited to the prehistory of Israel, "but at the same time a fundamental mark of its entire existence before God".**)

This is no mere speculative inference. We find a number of utterances in which sojourning as strangers is regarded as a permanent mark of Israel's existence even after the capture of the promised land. In a highly significant passage of the Law, in the statutes of the Jubilee year, we read: "The land shall not be sold in perpetuity, for the land is mine; for you are strangers and sojourners with me" (Lev. 25,23). The attempt to limit the right of individual possession and to protect weaker members of the community against being permanently crowded out of the vitally necessary use of the ground is here based on the assumption that Israel permanently remains a "stranger and sojourner", not indeed in relation to other nations, but in relation to Yahweh, and that in consequence nobody in Israel is entitled to acquire an absolute right of disposition of God's grant of the land. Divine bounty is certainly not limited to or even concentrated in spiritual values, it comprises all the bodily needs of man and so in the first place the land. But the land is and remains God's grant, His sovereign control over it is not abrogated. As a theological generalization we may perhaps say that Israel's permanent status of sojourners with God is a reminder that grace alway remains grace freely given, that it can never be changed into an immanent human possession and inalienable right. The practical consequence of this is that Israel must never take its possession of the promised land for granted, that it has always to be prepared to lose it and to live like its forefathers on the strength of God's gracious promise pointing to future.

Similar ideas are uttered in David's prayer at the close of his life according to 1. Chron. 29,15: "For we are strangers before thee, and sojourners, as all our fathers were; our days on the earth are like a shadow, and there is no abiding". Here also sojourning as the characteristic mark of the existence of

---

**) See G. v. Rad: Das erste Buch Mose (Das Alte Testament Deutsch, 3/4), pp. 23—24. 132. 169.

Israel as a whole is the starting point. The prayer of David is focussed on the future task of building the house of the Lord on Sion and on the human insufficience for this task. But the shadow of David's imminent death leads to another aspect of sojourning, to the transient and insecure existence of individual man in this life. This aspect was elaborated in the well-known psalm: "Lord, let me know my end, and what is the measure of my days; let me know how fleeting my life is ... Hear my prayer, O Lord, and give ear to my cry ... For I am thy passing guest, a sojourner like all my fathers" (Ps. 39,4. 12. See also Ps. 119,19). This individual application of the motif of human sojourning had probably the greatest influence in later times. But it is good to remember that it is a secondary application, that originally this motif was rooted in the relation of Israel as a whole to the revealing and saving sovereignty of Yahweh.

■

There are other motifs in the Old Testament which also indicate that the boon of settled existence in the promised land is not a permanent right of Israel, that its very being is based on its readiness to follow God's command wherever He may lead. In this respect it is significant that the years of wandering in the wilderness are not always regarded merely as a trial and punishment. Not infrequently it is stressed that while in the wilderness Israel was the object of the particular care and loving-kindness of Yahweh (see Exod. 16, 35, Deut. 8,5 29,5), sometimes this period in which Israel visibly lived only by the miraculous grace of God is shown to have been more in accordance with the true being of Yahweh's chosen people than the settled life in Canaan where the danger of forgetting God's goodness and boastfully magnifying human power was menacing (see Deut. 8,2—4. 11—18). It is only a step from here to regarding the forty years in the wilderness as the period in which Israel existed in the purest state. This idea of the wilderness and its ways of life being the proper setting for Israel was cherished by some groups of a sectarian character like the Rechabites. On the whole they had archaistic tendencies, trying simply to negate or evade new conditions of life. The great prophets were sometimes in sympathy with them, seeing in their single-mindedness and constancy a welcome reminder to Israel (Jer. 35), but they made use of similar motives in a more creative way, as can be seen in utterances like Am. 5,25—26, Hos. 11,1 13,4—5, Jer. 2,2—3 and particularly in both the first and second Isaiah (Is. 35; 40,3 43,19). The unfaithful and humiliated people of God is to be renewed by reiterating the experience of the days in the wilderness of being dependent solely on the creative power of Yahweh.

Another aspect of this state of things is to be seen in the difficulties and temptations connected with the settlement of Israel in Canaan. The description offered by the books of Judges and Samuel is of course not a mere factual report but an evaluation from the point of view of later theological schematisms. But in the historical background we may discern the uneasy process of adaptation and reassertion of the original credo and cult practices of the Yahwistic amphictyony, connected originally with simple semi-nomadic conditions, to the conditions and traditions of settled life in the cultivatel land. This is the reality behind the traditional pattern of Israel unfaithfully falling away from Yahweh to serve Baals and again penitently returning to Him after a chastisement. Here also are rooted the problems connected with the introduction of the institution of kingship in Israel which in a sense remained permanently one

of the main issues in the entire historical development of Israel and of the theology of the Old Testament.

In connection with our subject another partial problem is relevant. According to tradition the original sanctuary of Israel was the tabernacle containing in its innermost chamber the ark of God (Exod. 25 and other places). The mobility of this holy tent seems to have been an appropriate means of representing the sovereign Lord of Israel who is free to lead His people wherever He will and to manifest Himself at any place of His choosing. When after the settlement in Canaan this sanctuary of the ark stayed for long periods in Shiloh and later in Kiriathjearim (1. Sam. 2; 7,2), and even when it was transferred by David to Sion (2. Sam. 6), no change of principle was necessarily implied. But building a permanent "house" on Sion was another matter. The report of 2. Sam. 7 and still more 1. Chron. 17, carefully thought out, gives to understand that building a permanent house to Yahweh by human hands cannot be taken for granted, that it is a special favour of Divine grace given not to David himself but to his son, a favour carefully guarded against undue presumptions: "... thou shalt not build me a house to dwell in. For I have not dwelt in a house since the day I led up Israel to this day, but I have gone from tent to tent and from dwelling to dwelling... I declare to thee that Yahweh will build thee a house..." (1. Chron. 17,4.5.10). The theology of this particular passage is strongly marked by the special Jerusalem tradition, as is apparent from the promise of eternity for the dynasty and realm of David (2. Sam. 7,16; 1. Chron. 17,12—14). We may regard the repeated proclamation of Sion as the dwelling place of Yahweh (see Ps. 68,17 74,2 132,13—14 135,21 Joel 3,21) as an assertion of the same line. But Yahweh's freedom from any fixation on the earth, His dwelling in heaven (Ps. 2,4 103,19 123,1), nay, His superiority above the heavens (Job 11,8 Ps. 8,4 19,2 33,6 102,26 108,5) is too firmly rooted in the heart of His revelation to allow His connection with Sion to be regarded as binding Him irrevocably. Isaiah's assurance of Sion's endurance (28,16) is to be seen in the context of a particular situation which is at least partially apparent in Is. 7, but must not be construed as guaranteeing Sion in all and any circumstances (see Is. 1.!). Later on Jeremiah explicitly proclaimed Yahweh's freedom to deal with Sion in the same way as He did with Shiloh (Jer. 7,12). In this way he brought clearly to light what was from the very beginning implied in the basic structure of Israel, the people of strangers and sojourners with Yahweh. The coming catastrophe of Jerusalem and Judah, a catastrophe under the impact of which Israel had not broken down but had been purified and reconstituted, was a historical vindication of prophetic vision and at the same time a manifestation of Yahweh's grace hidden in His wrath.

With these momentous events Israel entered a new period of manifest pilgrimage. The people of Yahweh's old covenant in their trial never cut the ties binding them to the land of promise and to its centre, Sion. All the same, a new and permanent phenomenon appeared in Israel's life. Since the first fall of Jerusalem Israel became to a great and ever growing extent a people in dispersion. This phenomenon of the diaspora, always trying to maintain its vital bond with the Land by means of pilgrimages to Sion, but in real fact having with trouble and difficulty to seek its way in the midst of the Gentile world and to guard the separate identity of its faith and of its life by gathering in the locally unfettered communities of the synagogue, was as it were a new manifestation of Israel in its basic character as stranger and sojourner on earth.

In an attempt to generalize what has been said so far we can take for our starting point the remarkable resilience of the Old Testament faith as evinced in its long history. The ability to survive the fall of Jerusalem and the destruction of the national state was only the most impressive, by no means the only or the first instance of this resilience. Settling down in cultivated land with its cultural and cultic traditions, passing over from a loose federation ("amphictyony") to a closely knit nationhood, adopting the institution of kingship, all this meant a series of crises of the forms in which Israel's faith was embodied at a particular time. At each of these critical periods Yahwism neither evaded the issue by clinging desperately to old forms whose function was dying away, nor did it lose its soul in the medley of Canaanite or pan-oriental syncretism. Some outstanding instances of this ability to find new forms and incorporations of faith and so to solve new problems creatively may be quoted. Certainly not without difficult and ever recurring struggle, the institution of kingship was successfully defended against the infiltration of the ideas of royal divinity and thus made acceptable within the frame of Yahweh's undivided sovereignty. The thorough transmutation, nay, transsubstantiation of the oriental creation myths at the hands of both the Yahwistic and the Priestly Code passages of the opening chapters of Genesis is an example of this resilience of the Old Testament faith in the realm of thought. We have mentioned above that this ability to master new and unaccustomed issues was rooted in the original structure of the faith in the "God of the Fathers" in the pre-settlement period. That makes the image of sojourning and pilgrimage a particularly apt expression of the basic attitude appropriate for the people believing in Yahweh. This image does not imply an abstract and sweeping negation of the values of enjoying a home on this earth, of receiving the heritage of the promised land, of having an established kingship, of being permitted to build God a house. Sojourning means rather readiness to abandon at Yahweh's behest precisely those goods which had been gratefully received from Him and which had well served their purpose of manifesting His truth and goodness and upholding the life of His people for a given time. As a background we may discern the understanding of the diversity of times which is systematically developed in the late text Eccl. 3, 1—9, perhaps under foreign influence, but which is implied in the very essence of the faith in Yahweh who deals with His people in free sovereignty and who is the Lord of history. Mystic search after the abstract absolute outside time leads finally to depriving all concrete realities of any value whatever — or else to investing some of them with false absoluteness. The Old Testament faith knows about concrete gifts of God and meaningful manifestations of His will and goodness which nevertheless are not absolute and eternal, but relative and temporary. It is implicit in this way of seeing things that no preconceived pattern of ideas or any ready-made formula can by itself indicate reliably the moment at which it is imperative to leave any particular half-way house and to embark on a new stage of the pilgrimage of sojourners. This is a matter of discerning the times and their signs. The prophets of Israel were the bearers of such discernment at several successive crises of Israel's history. This did not by any means guarantee that Israel would always be able to recognize the time of its visitation and that it would respond in the right way to a new situation. The character of Israel as a pilgrim and sojourner meant that the genuineness of its faith was ever to be put on trial afresh.

The technical terms for sojourners *(paroikos, parepidemos* or prehaps *xenos)* appear only in a few of the later books of the New Testament canon. This does not necessarily mean that the motif of pilgrimage could not appear under other descriptions and have a considerable importance in the main streams of New Testament message and thought.

The story of Jesus is introduced in the synoptic gospels by John the Baptist's activity in the wilderness of Judah. The evangelists indicate the significance of the motif of wilderness by quoting Is. 40, 3 and further emphasize it by their description of John's clothing and food. This seems to indicate that John was somehow related to the groups of eschatological extremists who expected a miraculous renewal of Israel which was to take place after a new exodus to the wilderness.*) Jesus himself not only received baptism at the hands of John, but was subsequently driven by the Spirit to the wilderness and there he struggled victoriously with temptation (Mark 1, 4—13). This might indicate that in some sense he shared the view that sojourning in the wilderness, outside settled life and in dependence on scanty and casual means of the subsistence to be found there, was for him also the proper pattern of life free from wordly ties and lived in obedience and trust in God. But other indications in the Gospel narratives caution us against overemphasizing this strain. After all, Jesus returned from the wilderness to inhabited land. All his subsequent sojourns in lonely places had the character of brief temporary withdrawals for prayer (Mark 1, 35, Luke 4, 42 5, 16 etc.) The first of his temptations may even be understood to imply that it is wrong to try to manifest one's sole dependence on God's power by forcing Him to provide food miraculously in a wilderness wilfully chosen as a permanent abode. Jesus apparently did not think it necessary or good to manifest his utter devotion to his Father by adopting extravagant ways of life as something in itself valuable. This is confirmed by the fact that he did not share John's asceticism (Mat. 11, 18—19).

Inner correspondence to the motif of sojourning can be found elsewhere in the gospel tradition. One of the first acts of Jesus after taking up his ministry was to call a number of men to leave their regular occupations and to follow him (Mark 1, 16—20 and a number of parallels). The significance of this act is brought to light in a series of sayings which we find in the most ample form in Luke 9, 57—62. To follow Jesus meant to bind one's destiny with somebody who had nowhere to lay his head in this world. We must beware of reading into these words an unduly elaborate fabric of christological doctrine, but it is at least clear that no mere accidental poverty of Jesus is meant but rather the essential strangeness of the Son of man in the present structure of the world. This strangeness is certainly an aspect of his suffering, but at the same time a token of his liberty from this world and thus of the sovereignty waiting for him. His followers are invited to share both in the hardship and in the promise of his way. They must be prepared to cut loose the ties binding them to their place, to their families, to their past. Only such readiness to give up all stable guarantees and to follow Jesus with all the risks of tribulations and sufferings even unto the cross is in accordance with seeking the Kingdom of God (Mark 8, 34—35 and parallels). In all this the image of journeying or pilgrimage is implied. This comes to light in the charge of Jesus to his disciples where he bids them not to carry ample means and provisions on their missionary journeys but to rely on the free hospitality of their hearers (Mark

*) Besides accounts of Josephus, Bell. 2, 259.261; 7, 438 and other places see also Acts 21, 38.

6, 8—11, Mat. 10, 9—10, Luke 9, 3, 10, 3—8). The group of wayfarers which the disciples represent is being sent to a strange and largely hostile world like sheep in the midst of wolves. They have to take account of this state of things as do the serpents, sensitive to the inhospitability of their surroundings, but they should not allow themselves to be driven to mere sterile hostility. They are to retain the simple and innocent attitude of doves even in face of the strange and unfriendly world (Mat. 10, 16).

Following Jesus and seeking the Kingdom thus appears to be a new form which the sojourning character of the people of God assumes. In the gospels we find several applications of this motif. Being a follower of Jesus means to be free from wordly goods and cares, to be prepared to give them up at his call. This is inculcated in principle by the parables of the treasure hidden in the field and of the fine pearl (Mat. 13, 44—46), enlarged upon in the warnings against anxiety and care (Mat. 6, 19—21, 24—34) and concretely applied by Jesus personally commanding the rich man to abandon all (Mark 10, 17—27 and parallels). The most radical formulation of this demand can be found in Luke 14, 33: in order to be a disciple of Jesus one has to renounce all.

At the beginning of this passage we also read the sharpest formulation of the command to be free from family ties: unless one hates his own father and mother and other relatives, he cannot be Jesus' disciple (Luke 14, 26). Jesus drives home this point so sharply in order to demonstrate the sovereign freedom of the Kingdom at a particularly sensitive point, in the teeth of the Jewish evaluation of family coherence as the unquestionable basis of the people of God. But he did not deny family obligations in an abstract or merely negativistic way. In another situation he stood for the validity of the commandment to honour father and mother against merely ceremonial duties (Mark 7, 9—13). And he did not leave in the void those who were called to leave their families by the command of the Kingdom. They are called to enter the band of his followers, a new family where they are to find new brothers and sisters and mothers and children and a brotherly aid among all tribulations and persecutions of this age (Mark 10, 29—30). In this way the positive meaning of sojourning with Jesus is brought to light: it is a freedom f r o m narrow ties and f o r a life in a new community of the children of God both in this time and in the life eternal.

It may seem surprizing that we find no words of Jesus which would apply the sojourners' freedom from terrestrial bonds to the ties binding the people of God to the old Israel. On the contrary, he seems to limit the activity of both himself and his disciples to the lost sheep of Israel (Mat. 10, 5—6 15, 24). It is true that he envisaged the destruction and rebuilding of the temple (Mark 14, 58 and parallels, see also 13, 2, Mat. 23, 37—38, Luke 13, 34—35) and the coming of great numbers of Gentiles to feast with the patriarchs in the Kingdom (Mat. 8, 11—12). But these and similar sayings clearly point to the Kingdom of the future without drawing any consequences for behaviour in the immediate present. Jesus does not try to bring about the universality of the people of God by proclaiming an idea deduced from some theoretical propositions, even if it should be a theoretical notion of the sojourning character of the people of God. He prepares the universal people of God by being true to his particular mission of offering Israel the ultimate saving grace of God and of sealing the end of the old age by his death on the cross*).

*) This is well explained by *J. Jeremias:* Jesu Verheissung für die Völker, Stuttgart 1956.

Although we do not encounter any of the established terms designating sojourning in the principal letters of St. Paul, the image of Christian life as a pilgrimage has an important place in his thought. It appears in the dramatized form of a picture of a sporting race in 1. Cor. 9, 24—27, in the deutero-pauline passage 1. Tim. 6, 11—12 and, above all, in Philip. 3, 12—16. Here the apostle explicitly emphasizes that a Christian must never rest satisfied with any stage reached so far, never look backward but always press on to the goal set before him by the call of God. The fundamental mark of Christian life is shown to be an utter mobility, freedom from any fixations, full openness to the divine call and guidance. Christian perfection is shown to consist paradoxically in refusing to see perfection in any state already achieved and in knowing that real perfection in this life always lies ahead of us (v. 12 and 15). At the same time, there is no question of any abstract depreciation of all intermediate stages. We have to hold true to what we have attained (v. 16), but never to regard such achievements as the final goal exempting us from the judgment of God and absolving us from the obligation to press on again, In other words, Christian perfection retains the eschatological character and, in accordance with the bipolar nature of New Testament eschatology, it participates both in the goods already given and in those still to be expected in the future.

In its literary setting this famous passage has the function of stating in a generalized form the lesson St. Paul learned from his experience related in Phil. 3, 4—11. He possessed many things in his origins and in his past experiences to which he could have clung proudly and on which he could have tried to build his security. But he abandoned all that and embarked on a new, uncharted voyage when he learned to know Christ Jesus by his personal encounter with him. He saw then that his status before God could not be built on his own privileges or achievements but solely on the righteousness offered him by Christ. In this way the picture of the race which is a new variety of the image of sojourning is firmly joined with the central Pauline theme of justification by faith. Sojourning is seen to be the way of life appropriate for the eschatological existence in faith in Christ. On the other hand, this image helps us to understand better the meaning of St. Paul's message of justification. It is no mere abstract doctrine but a conceptual expression of the experience that man lives not by the pride of his achievement but by taking refuge through faith in the forgiveness and grace of God. And the meaning of this truth is not exhausted by this individual experience. By his doctrine of justification St. Paul strikes down the barriers dividing Israel from the Gentiles and establishes the fact that Jesus Christ by his death and resurrection opened the Kingdom to all nations. In this way the great step from the national limits of Israel to a universal church was achieved, a step which was a decisive landmark in the pilgrimage of the people of God.

St. Paul works out his central apprehension in various directions. Sojourners in faith know that no place in this world is secure, nay, that the very form of this world is passing away. In consequence they have a peculiar broken relationship to the values and experiences in their lives. They mourn as though they were not mourning, rejoice as though they were not rejoicing, buy as though they had no goods, deal with the world as though they had no dealings with it (1 Cor. 7, 29—31). The apostle restates thus the admonitions of Jesus Christ not to remain involved in the anxieties and cares of this world.

Another aspect of the same attitude of sojourning faith may be seen in his dealing with divergencies of opinion within the Church on the questions of the right behaviour of believers. Faced with the question of eating food offered to idols or meat as opposed to vegetable food, or of keeping certain set days, the apostle draws consequencies of his insight that the pilgrims may be led to their goal by various roads. None of them is in possession of final spiritual and moral perfection and so they have to meet each other in humility and love. On the basis of this insight the apostle admonishes his readers not to judge or despise each other, to respect each other's conscience, to suffer one another in love, to help each other by mutual instruction and admonition*). In this insistence on mutual teaching and admonishing the Church comes to light as a concrete communion of wayfarers. None of them is by himself able to find his way in the maze of this world, but none need to be left alone. United in the body of Christ they are to understand and respect each other, to bear one another's burdens of sins, temptations, uncertainties and difficulties, to advise, instruct and admonish each other from the experience and insight given to each one by the Spirit, and so to help each other not to get lost on the way but to press on to the same goal, even if perhaps from different directions and by different roads.

■

In the Epistle to the Ephesians, probably a post-Pauline writing, we do indeed once find the technical term for sojourning, but in a connection which does not greatly add to the understanding of the Church as a communion of wayfarers. In 2, 19 it is said to former Gentiles that they are no longer outside the true people of God as they formerly certainly were (see 2, 12), but fellow citizens of the saints and members of the household of God. In this use of the word sojourner all emphasis is concentrated on the fact that in Christ the Gentile Christians cease to be deprived of the full enjoyment of the privileges of Israel (compare Gal. 3, 25—29). There is no suggestion here that even believers in Christ have not yet achieved the goal of their journey, that they still live in expectation and in this sense remain sojournes.

In the book of Acts the word sojourner is also always applied to the old Israel (7, 6. 29; 13, 17). It appears mainly in the great address of Stephen where an argument about the provisional character of the old covenant, particularly of its cult, temple and law is developed. This is no doubt meant to be contrasted with the permanent nature of the new covenant in Jesus Christ, but this cannot be developed explicitly because the address is interrupted in the midst. In any case, the relevance of the idea of sojourning for the Christian Church can hardly be illuminated significantly from the book of Acts.

■

There remain two or three New Testament writings which make extensive theological use of the image of sojourning.

It is true that in one of them, in the Epistle of James, this term itself does not appear. But we find in its heading the cognate term "dispersion". Christians are regarded as God's diaspora in a strange world, and their whole

*) See particularly 1. Cor. 8—10 and Rom. 14. The first passage ought to be understood in close connection with 1. Cor. 12—14, the second in connection with Rom. 12, 1—9. See also Phil. 2, 1—4, Rom. 15, 14 Col. 3, 16 Gal. 6, 1—5.

life and being is seen from this angle. This is particularly well seen in the reminder of the uncertainty of man's life, spoken as a warning against the arrogant plans of men who put their trust on the reliability of their selfish calculations (4, 13—17). The reiterated warnings against the selfishness and pride of the rich (1, 9—11; 2, 1—7; 15—16; 5, 1—6) are similarly inspired. They are not merely moral exhortations addressed to individuals. The author envisages the common life of the Church in which the awareness of the surpassing mercy of God and of the provisional status of our being on this earth is worked out in the concrete relationship of the members. Freedom from the delusion of riches and from care and anxiety — ideas remarkably reminiscent of typical motifs of the synoptic tradition (see Mat. 13, 22; 6, 25—32) — are thus inculcated in the epistle of James as vital expressions and confirmations of the eschatological existence of the Church*).

■

The First Epistle of St. Peter is addressed to the strangers or exiles of the dispersion in a number of Asian provinces. The term dispersion or diaspora no doubt describes here — as in the Epistle of James — the state of Christians on the earth, far away from their Father's house and scattered in many different countries. This status of Christians as strangers, exiles or sojourners is again mentioned in 1, 17 and 2, 11 and it is the overruling perspective in which all the exhorations and consolations of the epistle are to be seen. Very possibly the epistle is an adaptation of materials used in baptismal addresses. If so, they are used in the present context to remind the readers what it means that by baptism they have irrevocably ended their old way of life (1, 14; 4, 1—5) and entered a new existence in which they live in the midst of this world by the power of Christ's resurrection and in the sure hope of an imperishable inheritance in heaven (1, 3ff.). This living and being on the way from the resurrection to the new revelation of Jesus Christ (1, 3 and 1, 7) is fittingly described as pilgrimage or sojourning. It is characterized by several outstanding features:

(1) It is a life in the certainty of faith, in enjoyment of the power of God, in the living hope of the final salvation, and therefore in an exalted joy (1, 3—9). At the same time, setting one's hope fully upon the coming revelation of Jesus Christ is not the same as experiencing this revelation itself (1, 13), walking and struggling with the face turned towards the salvation of the souls (1, 9) is not the same as achieving the repose of the saved, to live in faith is not the same as seeing Christ by one's own eyes (1, 8. 21). In this way the author shows that to be a sojourner means to exist between the two poles of New Testament eschatology which are marked by Christ's resurrection and his second coming, and that the essential sign of this existence between the times is faith. He does not omit to show that this faith which is not yet vision is necessarily related to the word of God (1, 23—2, 2).

*) This is undoubtedly also the meaning of the emphasis on "works" in 2, 14—26. It is not so much the question of individual moral acts performed with the aim of acquiring merits as of the Church's faith being embodied in the concrete and working solidarity of its members. It seems to me that this passage, as indeed the whole epistle — in my opinion a relatively late writing — is pointed against individualistic spiritualism and self-centred personal morality going hand in hand with it (see 2, 10—11) which penetrated into the Church from the Gnostic atmosphere but tried to seek cover under the misunderstood and misapplied slogans taken from the Pauline tradition.

(2) The existence of sojourners imprints its mark on their concrete life. They have positively to turn their backs on the passions of their former ignorance (1, 14), to put away all malice, guile, insincerity, envy and slander (2, 1; see also 2, 11), to let the time ruled by human passions be a matter of the past (4,2—3). In agreement with the synoptic gospels and with the Epistle of James greed (5, 2) and anxiety (5, 7) are singled out as important aspects of that way of life which the sojourners in faith are to run away from. On the positive side they are to fear God in the time of their sojourning (1,17), to subject their life to the will of God (4,2), to make good their new birth (1,23), to follow in the footsteps of Christ (2,21), to seek holiness of life (1,15—16). The chief mark of this life under the sign of the approaching end (4,7) is sincere and unfailing love for one another, manifested by mutual forgiveness, by an ordered and honourable way of living together and by joyful mutual aid in all the necessities and difficulties of life (4,7—11 1,22 2,17 2,18—3,12 5,5). Another mark of the existence of sojourners is constant watchfulness against the devices of the evil one who was certainly defeated by the resurrection of Christ but has not yet abandoned his ambitions (5,8—9).

(3) The company of sojourners and pilgrims in faith and hope encounter the world which passes away in a spirit of quiet and sober confidence. They are not surprized at its strangeness and enmity. They know that periods of fiery ordeal belong to their status of sojourners (4,12; see also 1,6f. 3,14 5,9). But they are not afraid of this world as if it were not in the hands of God. Because of that they have not always to expect only evil at the hands of the people of this world. They may, nay, they should hope that it may be possible to disarm their enmity by their own good behaviour (2,12 15; 3,13). In any case, their chief concern is to keep their own conscience clear (3,16) and thus to make sure that, should they suffer, it would be for their loyalty to Christ, not for their wrongdoing (3,14 17 4,15). The knowledge of faith that this passing world with all its strangeness and hostility is in the overruling and gracious power of God makes it possible for them to find their place in its provisional and imperfect orders and to do their duties therein with inner freedom, but also with the respect due to those who preserve the necessary fundamentals of order in the Lord's service (2,13—17). In this way the clear understanding of the sojourning character of our life in this world makes it possible to gain a positive and responsible attitude to provisional tasks in the world.

■

In no other New Testament writing is the motif of sojourning or wandering of greater importance than in the Epistle to the Hebrews*). It is true that the respective technical terms appear there only seldom, even if in weighty connections (11,9 13). But the whole understanding of Christian faith in this epistle is deeply conditioned by the perception that the Christian life is a pilgrimage which can never come to rest on this earth. This is particularly apparent in two sections of the Epistle. In one of them the meaning of the testing of Israel in the wilderness is set forth (3,7—4,16). There are no Old Testament narratives about the unbelieving murmuring of Israel (Exod. 17; Num. 20,2—5) directly expounded here, the starting point being Psalm 95, 7—11 where these events are not presented as of the past but actualized in the cultus as the most urgent concern of the present. The Epistle applies this understanding

*) See the important study of Ernst Käsemann: Das wandernde Gottesvolk. Göttingen 1938.

immediately and without reserve to the situation of contemporary Christian readers. There is no attempt to differentiate the condition of Christians who have reached this fulfilment in Christ from that of the Israelites who had to be content with the promise. Certainly, Israelites were given only the word spoken by angels 2, 4, a mere shadow of the things to come (8, 5; 10, 1), whereas Christians are offered the great salvation declared by the Lord and witnessed by God (2, 3), the true form of future realities (10, 1). This is a real and important difference. But in their relationship to these goods both are in quite the same position. The people in the wilderness have already received the good news of the gospel (4, 2), what the Christians have now is still solely the word of promise (4, 1). Not that this promise should be regarded as a "mere word", deprived of true reality. It is the living, active and mighty word of God (4, 12), which makes us really to have a share in Christ. But it does so by calling us to the decision and perseverance of faith, not by endowing us with a new magic quality. There is always the possibility that we harden our hearts or lag behind and so fail to reach the promised rest (4, 1). The life of faith is no secure and stabilized possession but a pilgrimage in which our loyalty and confidence in the life-giving word is always put to test. In other words, the believer in Christ lives in an eschatological interim, not indeed as a mere theoretical spectator of the unfolding eschatological drama, but as an active participant therein by his hopeful, obedient and responsive pilgrimage to the goal set before him.

The other great section where these ideas are predominant starts with 10, 19 and continues practically to the end of the epistle. It is remarkable how frequently words of motion appear in this section (to draw near, to come to, to go out, the race etc.).*) Christian faith is described in these passages as a new and living way opened by Jesus, a way upon which we are to walk to our appointed goal (10, 20). In this pilgrimage we have to hold fast the confession of our hope, but also to hold together as an integrated and solidary communion and to encourage one another in view of the coming termination of our journey which will be our deliverance, but also our supreme test (10, 23—25). But even at the preliminary stages of our pilgrimage many difficulties, trials and afflictions wait for us (10, 32—39; 12, 1—13). We have to strengthen our weak kness and regain the use of our lame limbs (12, 12—13), we need every steeling of our endurance in order not to slip from the road and perish (10, 36.39). The supreme aid comes from Jesus, a pioneer on the way of faith who is able to grant us its perfect outcome (12, 2). He does not go ahead of us in lonely isolation but is surrounded by a great company which reassures us that many before us have been enabled to persevere in the pilgrimage of faith (12, 1). In introducing us to this "cloud of witnesses" the author presents in the 11th chapter his exegesis of a number of outstanding Old Testament events and figures. As a recurring pattern he shows how the attitude of Old Testament witnesses was marked by a faith which does not cling to visible guarantees but boldly steps forward to unseen and hoped for realities pointed out by the commanding word of God. The principal of these witnesses is Abraham who went out at the call of God, not knowing where he was going (11, 8). In connection with him the term of sojourning appears twice (11, 9 13). Abraham's sojourning in a foreign land is clearly not to be regarded as a mere historical incident, it is rather an image of the perennial and essential strangeness

*) See E. Käsemann: Das wandernde Gottesvolk, p. 8.

of man in this world. Not merely the fathers, all of us are strangers and exiles on the earth (11, 13), having no lasting city here (13, 14), seeking the coming permanent city built by God to be our true homeland (11, 10., 14.; 13, 14). It is for the sake of this positive goal before us that we are called to let ourselves be freed from the ties which bind us to our halfway houses here, and to accept all the perils and privations of the road. We are called to accept gladly the likeness to Jesus who suffered outside the gate (13, 12—13), to cut loose from the entanglements of wealth and to endure ill-treatment and abuse with fortitude and joy (11, 24—26).

■

It may seem a long way from the concrete faith expressed by fundamental statements of the Old Testament where man appears to be firmly rooted in terrestrial reality, integrated in a closely knit community and feeling the lack of settled conditions to be merely a provisional privation, to the sentiment, expressed in the Epistle to the Hebrews, of man being essentially and permanently a stranger on this earth, living by personally apprehending in his spirit the eschatological reality of his transcendent home. The difference is certainly real and important. A great spiritual development lies behind it, above all the person of Jesus Christ by whose work the covenant of God was at once widened to encompass all lands and nations and focussed on the individual having to make a decision in face of the personally perceived word of God. Many of the New Testament writings, the epistle to the Hebrews among them, were also undoubtedly influenced by the atmosphere of spiritualism and individualism prevalent in contemporary Gnostic tendencies.

But it is possible to overstate these differencies. The Old Testament faith was never irrevocably bound up with nature in any of its aspects or with any particular place on the earth. This can be seen in its struggle against baalism as well as in its reserve towards kingship. The goods of the earth acquire value only by being received as the gifts of God who as the Creator remains supreme over all his creation. This is the ultimate reason why sojourning and wandering were already understood as permanent characteristics of God's people within the limits of the Old Testament. On the other hand, the New Testament witness does not really separate the individual from the living community of the new people of God, nor does it scorn or disregard the bodily realities and conditions of life. Accordingly the final hope is expressed by the image of the resurrection, not by the idea of the immortal soul. It is significant that the First Epistle of Peter which explicitly relates the sojourning character of Christian existence to the new hope born of the resurrection of Christ also explicitly points out the way towards the concrete tasks of the sojourners in the provisional order of this world. This helps us to understand that the marked aloofness from an unreserved and total entanglement in the conditions of this world which is undoubtedly implied in the idea of sojourning is only a corollary of the rejection of any form of idolatry, and that it is therefore not hostile to the real good of this world. On the contrary, it performs an essential service for its salvation, keeping it ultimately from the dissolution and disaster which always results from idolatrously mistaking relative goods for absolutes. But it is important to keep in mind that only a church prepared to let itself be freed from any of its intermediate habitations and as a communion of wayfarers to enter untravelled paths, can perform this essential service.

J. L. HROMÁDKA

The Crisis of the Ecumenical Fellowship

I.

Many of our friends in different countries of the world will recall the atmosphere in which we found ourselves immediately after World War II came to its end. The terrible ruins of Europe and the ghostly figure of the millions and millions of dead, killed, massacred, tortured and burned were like a bleeding wound in our hearts and minds. Somewhere at the bottom of our human existence we heard the cry of humanity and had an uneasy feeling of *our common guilt* and responsibility for the devastation of our continent and for the corruption of the human soul and conscience. Three month after the end of the fighting in Europe, a new era of real and potential dangers was launchend by the atomic bomb of Hiroshima. A new unrest seized our souls. New questions ran up out of the devastated city which has ever since become a symbol of the sinister and mortal danger threatening the whole of mankind.

However, at the same time, a new hope filled our hearts: was it not indispensable to descend to the deepest depth of human hell in order to see a new light on the horizon of human destiny and to understand the very meaning both of the Cross and of the Resurrection? Was it not a challenge to make a new beginning and to meet one another at the foot of the Cross and in the company of those who had seen the Risen Lord? The vitality and dynamism of the Gospel does not depend on any historical situation: but the Lord of life and death uses events of personal and collective history to bring about a new, more vital understanding of his unfathomable grace, will, and ultimate aim. It was a great moment for all of us when a handful of German Christians met in October 1945 at Stuttgart and confessed, in the presence of some few ecumenical friends, their guilt and responsibility for the misery and horror of the world. Exactly the same men who had suffered under the Nazi regime were standing with outstretched hand and proclaiming: *nostra culpa, nostra maxima culpa.* This was a unique challenge to all Christians to join their German brethren and to meet them where they were standing. It is true, the scandalous regime of that Nazi Germany had to be destroyed. There was no other way out of the situation than an eradication of the war lords of Germany. However, we were all in many ways responsible for the origin, growth, ascendancy and temporary victory of the Nazi horror. In the moment the Germany of 1933—45 was destroyed we, members of the Church of Christ, were called upon to go out and to take upon ourselves the responsibility for the past and the future and to bear, in the spirit of penitence, the consequences of the war tragedy. The responsibility for the past: our nations did not prevent, by their blindness and greediness, the destruction of progressive political and social forces in most European countries, the fall of Abyssinia, of the Democratic

Spain and the tragedy of Munich. The social transformation of Europe was made impossible and the vacuum thus created was filled by racial barbarism and by political despotism. The millions of annihilated Jews, the sweeping victory of Nazism over the European continent was the result of the political and spiritual lethargy of European democracy. We all, I repeat, were responsible for this very historical situation! A penitent understanding of the war tragedy is indispensable for a really Christian approach to the problems and responsibilities of the present age. The penitence called for, over and over again, by the prophets, by John the Baptist and Jesus of Nazareth has nothing to do with an easy sentimentality. It is an essential prerequisite of any fellowship of faith and action. It is a prerequisite for a real Christian understanding both of history and of a contemporary situation.

It is precisely in this matter that we have failed. We have not joined the little group of our German brethren of the Stuttgart confession of guilt 1945. Most of us have halted at the distance just looking as spectators at them and fortifying ourselves behind the walls of selfrighteousness and selfsatisfaction. Our hearts had hardened and our spiritual eyes were blinded. We have for this very reason not penetrated to the very root of the era 1914—45 and beyond. We have not realized our guilt and responsibility. Our faith has gradually decayed and become sterile. One of the most distressing aspects of the present situation is the gradual withering away of the spirit of penitence among the vast majority of German Christians both Protestant and Catholic, in the West and in the East. The Stuttgart confession of 1945 has become a dead letter. The Confessional Church (Bekennende Kirche) has petrified and officialized and the majority of its members do not like the memory of Stuttgart of 1945. They are proud of their ecclesiastical opposition to the Nazi regime. They are happy about themselves. But the lack of penitence is to be noted in all European churches on either side of the Iron curtain. It is this universal lack of penitence which has accelerated the petrification of the German mind. There are very few men and women within the company of European Christians who understand their present predicament in the spirit of penitence for past guilt, shortcomings and failures. It is so terribly difficult to undergo the agony of self-scrutiny, to realize the guilt of the past and to look at present handicaps, merited and unmerited difficulties in the light of our common, moral and political, breakdown. Hence so much confusion. To join a fellowship of righteous and selfsatisfied Christians is much easier and more comforting than a fellowship of penitent sinners who have the courage to break with the past of their own church and nation, of their own society and class, and to make a new beginning. Many personal tragedies have been due to the fact that the majority of church people have been unwilling to accept the consequences of past failures, and misunderstood those who pointed to the new way of life and to a radical new decision. The situation has been complicated by the fact that so much human weakness and corruption rests upon all men and that even the advocates of the new start have often been compromised by their own failures and errors.

We are standing in the midst of the most difficult situation of postwar history. Any careful student of the last ten years would admit the correctness of this statement. The world has been definitely divided in two (or three) groups which represent not only different political method of action but also totally different social structures and ways of life. What was until 1947—48 fluid has petrified and hardened. I am not going to deal with the political aspects of the situation. I wish to concentrate upon the problems of ecumenical

fellowship. At Amsterdam 1948, we still enjoyed an atmosphere of relatively happy and mutually friendly discussion. We did not then fully realize the deep cleavage that was in the making. Only a very few people did see the real issue of the post-war history and the inescapable end of the predominance of what we call Western Christian civilization. The Christians behind the Iron curtain were treated and interpreted as outposts of European and American Christianity. It was still a time when the ascendancy of the Eastern communism block was looked upon as something temporary, as a deviation from a normal historical development towards a proper democracy; as a deviation which eventually might be corrected by the pressure of a superior power-concentration. Anybody who listened intensely to the pulse of politicians, statemen and churchmen would have sensed an echo of the — avowed or unavowed — belief in the supremacy of Western civilization and of its ultimate victory whether in a cold or in a hot war. The idea was still alive that war was the *ultima ratio* of human history; that what cannot be resolved by discussion, diplomacy, moral or cultural superiority can possibly be resolved by war. This very idea offered a hidden relief of mind and helped to breathe more freely. Today we are facing an essentially new era of humanity. War has ceased to be what it was until, let us say, the 6th August 1945. It may sound grotesque when I say that the new era with its sheer impossibility of international war has prompted an unprecedented and terrifying frustration. But this statement must be taken into consideration. Although war has been condemned in all epochs of human history as a survival of the age of barbarism and although the human heart and mind has always been longing for the ending of all conflicts and for an era of lasting peace and reconciliation between nations the reality or the possibility of war has been counted for and taken and accepted as something essentially belonging to the arsenal of the human race. The total absence of war had been more or less an utopian idea pointing beyond the margin of human history. To be sure, World war I ended with an outcry; "this very holocaust had had to come in order to make the end to any war". But the war of 1914—1918 was in a way just a prologue to a new, more sinister world conflagration. The world revolution with its deep unrest in Asia and Africa and with its growing tension between the orbit of bourgeois capitalism and the orbit of socialism is going on with such an intensity that it would, in any preceeding epoch of history, have ended long ago in a bloody war. The invention of more and more destructive weapons has prevented the outbreak of a new world conflagration. The impossibility of war has made the ultima ratio irrational. But this very fact in no way makes the situation easier. The cold war is morally and psychologically such a destructive weapon that it exceeds any means of propaganda the humanity has known in preceding decades and centuries. It is an effort to demoralize and confuse one's own enemies without taking upon oneself any personal risk. It is an effort to create such a tension in the minds of common people that any normal discussion and debate has become almost impossible. The atmosphere is getting more and more poisoned. The minds of people are more and more incapable of a fair and just understanding of the other side. The hot war seems to be impossible because of its suicidal character. But the cold war has exceeded any previous method of hostile action in its effect upon world morale.

Here again we raise a question: what to do? What kind of contribution have we, Christians, made to the purification of the atmosphere? Have we not run into a blind alley? How can we avoid the total bankruptcy of Christianity?

We do not wish to excuse ourselves and to put all the responsibility for the present misery and agony upon the shoulders of our Western brethren. Rather do we cry out because the present situation of the ecumenical fellowship has become almost unbearable. "He that is without sin among you, let him first cast a stone at her". (John 8, 7.)

II.

During the last theological generation (since 1920) there has been a profound change both in the outlook, the starting point and the method of theological work. The Word of God as Divine redemptive action in the life of the individual man and in history has been, humanly speaking, rediscovered and accepted as a safe basis for theology and ecclesiology. The message and the testimony of the Old and the New Testament have been gradually interpreted in their sovereignty and independence of any philosophy of religion, and of history, and of any psychological or sociological explanation. The names of the pioneering personalities in this direction are well known to all of us and we need not mention them. What is needed is not a label of a theological school or system. What is needed is to realize this new theological atmosphere prevailing in all the leading protestant theological institutions and denominations. By Divine providence, we have been granted a new ooutlook, we have been liberated from the entanglements of the old (dogmatic) systems, ecclesiatical traditions, metaphysics and philosophies of history. The message of the Old and the New Testament has become a *liberating* power: The World of God, incarnate in Jesus Christ, makes man free from his own interests, it liberates the Church from her own deadening tradition. It prevents the Christians from the identification of Christianity with any form of civilization. Jesus Christ, the Lord of life and death, is the Lord of freedom in its deepest existential meaning. He is present everywhere, in the most miserable and sinister place of human life. He is the hidden creative power of truth, justice and love behind the efforts of his servants and true disciples. In his sovereign creativity, he builds and destroys, and never allows himself to be shackled and fettered by church institutions, moral Christian conventions and by "Christian" civilization. Faith in Jesus Christ involves a freedom from history although Jesus of Nazareth lived in history and acted in history.

We have been fortunate to be guided, also in our ecumenical fellowship, by the achievements of what we may call a theological revival. However, it is increasingly doubtful whether all those great rediscoveries of theology have really penetrated into the life and the heart of our churches. It may be that they have made halt at the margin of theological theory and have never left the realm of academic intellect. The irony of our present situation rests on the fact that we do not wish to take seriously the profound and radical historical changes on the assumption that within the theological thought and ecclesiastical action any philosophy of history is illegitimate. Behind our hesitation to cope seriously with the present historical situation of humanity is the allegedly rediscovered axiom that our faith based on the Word of God must be free from any historical calculation, and, I repeat, from any philosophy of history. Yes, the Gospel makes men free of history, of the *Schicksal* (destiny), of the burden of the past. However, it makes free of history within history just as it makes free of death and the grave on the spot of death and the grave. The Gospel does not ignore any reality of the human situation. On the contrary, it

opens our eyes and makes us strong enough to see and to understand the realities in their deepest depth and to cope with them exactly where they exert the most sinister power. Very often our stereotype rejection of a philosophy of history is due to our unwillingness to consider earnestly our present situation. We do not realize to what extent we have been guided by a conscious and subconscious historical *status quo* that has become part and parcel of our Christian existence. We have been used to accept modern rational, liberal or democratic ideas of justice, freedom and legal process as genuinly Christian. Moreover our German brethren (and equally the majority of Western European and American Christians) apply the memory of the Kirchenkampf in Germany during the Nazi regime to the present situation and interpret the historical events under the communist as an analogy to the Nazi era. What an irony! One cannot almost say a word about the meaning of the present world situation without making an anticommunist gesture or denunciation. It has become almost impossible to take theologians and churchmen behind the Iron curtain seriously unless they have been made free of any suspicion of being procommunist or even tolerant towards communism. What may be behind this confusion? Certainly a wrong philosophy of history, a lack of a free, sovereign faith in the incarnate Word of God, in the Crucified, who lives, and is ever present, in the depths of human life and who is free in his redemptive love towards man beyond his ecclesiastical, cultural and political affiliation, beyond capitalism and communism, beyond traditional Christianity and non-Christian civilization.

We are living in a time of a terrific temptation and, simultaneously, of great decisions. We have all, irrespective of our location on either side of the Iron Curtain, to be vigilant and aware of the perils embracing our churches and our individual lives. We all are in a danger of either opportunism or impatience. We all are in a constant temptation of loosing our own inward freedom, of being deprived of the clarity of faith, of the integrity of decision and of the courage of action. I do not wish to be arrogant and selfcomplacent. I know the agony of internal tension and the dark moments of spiritual frustration. And yet, I wish to ask my brethren in the West and myself whether we really know the inward freedom of faith and whether we have not succumbed to a detrimental historical construction of the struggle between Christianity and communism. That which we call anticommunism may be one of those demonologies and apocalyptic phantasies that corrupt the freedom, integrity and courage of faith in Jesus Christ. Our effort to take the present historical situation seriously, to understand our present agony as a consequence of the breakdown of the Christian nations in 1914—1945 has nothing to do with any philosophy of history. It may simply be an act of penitence and a decision to do our work exactly on the ruins for which we all Christians, in the East and in the West, are responsible; and to carry the message of Jesus Christ in love towards those who are trying in their own way to establish a new form and structure of human society. They may deny the name of Jesus Christ. They may be under the spell of all the blunders, failures and sins of the Christian era. But they cannot help using inconsistently, and yet under the pressure of the historical heritage the most creative motives and achievements of genuine Christianity. They may, one day, in their spiritual hunger and thirst lift up their eyes to us, Christians, begging for a living bread and refreshing water. The number of them will be millions, tens of millions, yes, hundreds of millions. What will they receive from the Christians who have not repented, who have identified themselves with so called "Christian" civilization and who have

for centuries profited from the sweat and toil of non-Christian nations? Are these questions a reflection of a philosophy of history; a heretical philosophy of history? I do not think so. We take, in repentence, the present situation seriously in order to be liberated from its shackles and to offer to our fellowmen in love what we have received free of charge. We have one desire: to meet our brethren in company of sinners and not in an attitude of selfrighteousnes and selfsatisfaction.

III.

Since 1948, we have, very often outlined the motives of our theological thought and practical action. It has never occured to our mind just to be the advocate of any political regime or of any social blueprint. We have indeed more and more realized the necessity of a real theology, of a deep insight into the depth of the prophetic and apostolic message. We know it today better than ever before that only a courageous and radically critical theology is able to cope with the present situation in the church and in our internal political and international situation. We have to respond to the Word of the Prophets and to the Gospel of the New Testament in a spontaneous, vital and free way in order to see what is going on in the world and to understand it in the perspective of the biblical message. What has produced so much confusion, misunderstanding and hostility between various groups of world Christianity are distorted and petrified notions that prevent us from seeing and listening, from talking together, from dealing with one another in the spirit of real penitence and real freedom of faith. The revival of biblical theology has not mastered our ecumenical fellowship. We all, no matter whether we live in the East or in the West, have to accept a full share of responsibility for this situation. We have to rethink — using Karl Barth's formula — *our theological existence today*. We remember his statement at the beginning of the Kirchenkampf in 1933 that we have to do our theological work, to study the Bible and to preach as though nothing had happened. In those days this was a correct and timely admonition. The churches in Germany were swept by the contagious delirium and national racial mysticism of Nazi movement. Pulpits and altars of churches and sanctuaries resounded with Nazi pseudo-mystical slogans. Even outstanding theologians were ready to readjust themselves to the racial concepts and to cleanse the apostolic message of all "Jewish" elements. The Nazi movement was considered as a kind of a new revelatory Divine action that reversed the apostolic conception of the unity of Jews and gentiles (I Cor. 9, 20, Gal. 3, 27). It was a time of great temptation when the very substance of the Church was at stake. It was a time when a political movement of great dimensions was accepted as a new inthrust of the Divine revelation. In those days it was urgent to ignore it as a theological problem. It was urgent to reject such a theology of history, to act as though nothing had happened. The Church and theologians were challenged to go ahead and to keep to the biblical prophetic and apostolic message, to carry on a real and efficient struggle against the religious, moral, national and international dangers of Nazism.

The situation under communism is utterly different. Communism was only for a short period a temptation for some orthodox group in the Soviet Union, to reshape the doctrine and the substance of the Church to the new situation. The Living Church was analogous to the German Christians (Deutsche Christen). But the danger faided away very quickly! The situation after the

World War II cannot be compared with the situation of the German Kirchenkampf. There has been no effort to accept Communism as a revelatory or as a creative factor in the realm of the Church and Theology. The issue was very clear. The difference between the ideology of Communism and of the theology of the Christian Church was beyond any doubt. The contradictions were rather overemphasized. Christian theologians and churchmen did not always see that the theology based on the Word of God originates and acts on another level than the ideology of Marxism and Communism.

What we wish to underline is the difference of the objective historical situation during the Nazi *Kirchenkampf*, on the one hand, and within the Communist orbit after 1945 on the other. The challenge raised during the Kirchenkampf to ignore the Nazi metaphysics and to act both in theology and the church as though nothing had happened was a legitimate admonition. In those days, the Nazi pandemonium tried to infiltrate and was really infiltrating the very sanctuary of the Church and the substance of biblical theology. The peril of religious syncretism was very grave. It was of paramount importance to reject any notion of the revelatory meaning of the contemporary history, and to concentrate radically upon the Gospel of Jesus Christ as the center of history. In the days, however, when after the catastrophe of Europe in the years 1938—45 a new foundation of the political, social and cultural reconstruction had to be established, the situation for the churches, both in the East and in the West, became essentially different. The moral and material destruction was abysmal. The real problem has been ever since whether or not out faith, our theological stamina and our fellowship of love and hope are strong enough to cope with a new, in the true sense of the word, unprecedented situation: whether our faith is deep and courageous enough to penetrate in penitence and self-examination to the very bottom of the catastrophe, whether the men of faith are ready to take upon themselves the responsibility for what had happened, to share the misery and frustration of the suffering people, and to find for them a living word of succour, forgiveness and regeneration. The real issue was whether or not we were ready to go beyond all political, national and cultural divisions, *to the man* in his human degradation, helplessness in the company of the Crucified and Risen Lord, relying solely on his outstretched hands and his Word of healing, uplifting and renewing. It is here that we should have united both in our testimony and practical action. It was impossible to ignore what happened;it was impossible to work as though nothing had happened. Not because of any philosophy of history but because the prophetic and apostolic message unveiled before our eyes the terrific picture of our common guilt, of our sins of commission and omission. We who have been living under a more or less communist leadership were not for a moment tempted to adjust our faith and theology to a communist ideology. Quite the opposite was true. Under the impact of Marxistic thought and action we had to reexamine the integrity of our faith and genuineness of our church life. But we also realized that we had to take seriously the men and women who after an indescribable suffering in view of the millions of dead and of the destruction of vast areas of Eastern Europe had started the work of rebuilding and renewal. We had come to realize that unless we all joined in the work of reconstruction, without prejudice, suspicion and morose hostility, we could hardly cope spiritually and morally with the post-war situation. Whenever we spoke of the new historical situation we never implied any idea that the post-war history had any revelatory or redemptive meaning. Our idea was simple:

1) Not to forget that it was we, the Christians, who had been guilty and responsible for the misery of Europe and of the whole world. We have been responsible for World War I, for the miserable failure of the peace of 1919—20 and for the breakdown of European democracy. Let us start from this very understanding of the present history. We all are, because of our blindness and hardheartedness, responsible for the recovery of the inpenitence on the part of so many Christians in Germany.

2) The so called Christian nations in Europe and America have lost, spiritually speaking, the right of the firstborne among the nations and have, politically speaking, forfeited the leadership in international affairs. The era of the prevalence of Christian civilization has gone. A philosophy of history based on the tenets of Christian supremacy must be given up and we have to begin again on the ruins without any selfrighteousness, without any claim to be arbiters in moral or cultural, social and international life. This does not mean at all that the great creative values and the profound heritage of the so-called Christian civilization have ceased to be valid. How could we forget the names of St Athanasius and St Augustine, St Anselm and St Thomas, St Francis of Assisi and Dante Alighieri, of John Wiclif and John Hus, of Martin Luther, Huldreich Zwingli and John Calvin, Martin Bucer and Thomas Münzer, John Amos Comenius and John Wesley? How could we forget the great achievements of European humanism, rationalism (the Enlightment) liberalism and democracy? However, this heritage has got to be liberated from the shackles of selfrighteous superiority, from sterility and from all the claims to be the undisputed arbiter of what is right and wrong, righteous and unrighteous, what is freedom and justice.

3) We have to take the men behind the communist ideology seriously. It is we, Christians, that have to see beyond petrified suspicions and prejudices. The growing anti-communist sentiment, the cooperation on the part of Christians in the anti-communist crusade, in the cultivation of what we call the Cold War is shocking. The sinister tragedy of the last war should have promted us to go down to the bottom of the human situation and try to see man as he was in his naked existence; we should have tried the pulse of human society and examined the depth of the disintegration of all the essential norms and principles of human personal and social life. I do not advocate any political or social neutrality. Certainly I do not overlook the ongoing struggle between various political, social and economic concepts. We are all involved in the contempory conflicts of ideas, ways of life and power blocks. However, our main mission that can nobody else carry on is to go beyond the present divisions and to descend to where man in his agony of guilt and sin, of hope and aspiration suffers, struggles, despairs and rises again to make a new beginning. We have failed in the most urgent moments of our decision.

I hope you will not misunderstand me. It is no our intention to pass judgement upon anybody. The failure of Christians is universal, transcending the boundaries between East and West, defying the existence of any curtain, be it iron, golden or bamboo. We all are closely associated with the old institutions of the so-called Christian civilization. We all have relied on the inherited assistance of the old political systems; we all, whether in the old so-called Christian nations or in non-Christian countries, have taken almost for granted that only some kind of society constructed after the pattern of Western political and cultural tradition can possibly secure he future of Christian church. And

we all have been confused by the fact that a vast portion of the world (some few European nations included) has broken away and launched a new expriment of a social, economic, political and ideological transformation. So we repeat: we would fool ourselves if we divided, on this very point, the Christian Church according to the present political partition and attributed the confusion only to one part of the divided world. The confusion has been universal. Very few of the Christians have been prepared for the new situation in the sovereignty of faith and hope. Very few of them have accepted the deep changes within the so-called Eastern world in a courage and opennes of faith as a challenge to face the new situation as an opportunity, as a great risk which is worthwhile to meet and to make use of. Hence the unfortunate danger to interpret the hesitation or the mistrust, yes, the resistance on the part of so many Christians as a resistance of faith. Hence the unhappy misunderstanding with which so many Christians have interpreted their political or cultural antogonism as a *status confessionis*. We have not yet overcome this most painful danger under which we all, from day to day and from year to year, labour and suffer.

The danger is all the more greater in that the leading ideology of the architects of the new socialist or communist society has been coloured by antireligious (or even atheistic) elements. The atheism of marxistic ideology is nothing new; it is just a radical expression of the modern European revolutionary mind. Since the days of the renaissance and the Enlightment, somewhere at the depth of any European and American citizen operates the motive of humanism without God. It has been an accompanying element in all great progresive movements of the modern history. However, it has become an uncompromising official ideology of communist or radical socialist parties and has shocked the traditional Christian churches in all countries. The same fact has facilitated the victory of conservatism, anti-socialism, anticommunism of the postwar world in the minds of the vast majority of Christians. Christian churches of the postwar, era yield to the political division between the so-called free, anticommunist, and the so-called totalitarian communist world. The Christian churches have been prevented from penetrating to the essential problem of the postwar era, to understand the man in his unrest and sorrow, in his guilt and promise, in his mortal danger and the hope of life. The anticommunism of the recent years has blinded the vast majority of Christians, *has* artificially established a wall between their eyes, on the one hand, and the burning, purifying and liberating fire of the Gospel on the other. Something terrible has happened: so many honest, incere Christians genuinly longing for the Gospel and yet halting at the penultimate station of an aticommunist "Confessional Church". The atmosphere of anticommunism has confused human hearts, blinded human eyes and prevented our ecumenical fellowship from seeing the real issues of our spiritual struggle, from understanding one another and from helping the millions of communists to understand the depth and the Glory of the Gospel. This all has nothing to do with any philosophy of history: it is far from compromising one single truth of the Gospel and of the Church of Christ. It is simply a challenge of the present hour granted us by the grace of God, of the God truth, love and righteousness. The hour is grave. But nothing has yet been lost. What we have written has been dictated by our desire not only to unveil the depth of our heart but also to come closer to our brethren, both to those who have trusted us and to those whom we have been unable to reach and whose confidence we have lost and not regained.

AMEDEO MOLNÁR

Le mouvement préhussite et la Fin des temps

Le renouveau biblique dont l'Eglise universelle jouit dans la génération actuelle a ravivé un peu partout conscience de la place que devrait occuper l'espérance dans la vie du chrétien. Le mot d'ordre de l'assemblée d'Evaston ne fut que l'expression de cette nouvelle orientation secondée par toute une littérature qui, entre autres, essaie de comprendre l'histoire de l'Eglise en fonction de cette espérance. En 1956 paraissait en tchèque l'étude d'Amedeo Molnár de la Faculté Comenius de Théologie Protestante à Prague, intitulée L'espérance eschatologique de la Réforme tchèque. Nous en présentons en traduction — tout en omettant les notes riches en documentation — les pages consacrées aux précurseurs de la Réforme hussite.

Ce qui caractérise les partisans de la Réforme au 15e siècle en Bohême, c'est d'avoir le sentiment prononcé de devoir se décider et d'agir dans un moment historique d'une insistance singulière. Ils se rendent compte du poids de l'instant grâce aux prédications de théologiens qui sondent l'état présent de la chrétienté à la lumière de l'Ecriture. L'ultime dessein de l'Eglise et du monde se décide dès à présent. Envisagé à ce point de vue, le début du procès d'une désintégration de la société féodale porte les signes d'événements eschatologiques. Le combat entre le Christ et l'Antichrist touche à son apogée. Le renouveau de l'Eglise devient indispensable jusqu'à éveiller le désir d'une révolte, même d'une révolution. Le temps si court (I Cor. 7, 29) ne pousse-t-il pas par sa brièveté-même à une manifestation accélérée de l'attitude intime de tout homme? Cet appel à démasquer ses convictions en cette fin des temps, cet appel à une lutte de l'esprit, mais qui engage les corps eux-aussi, domine dans une mesure diverse, il est vrai, mais de manière toujours initiative, les vies des chrétiens de la Réforme en Bohême, depuis Milič de Kroměříž jusqu'à Coménius. L'eschatologie est en effet, un trait hautement caractéristique de la Réforme tchèque, un des motifs qu'elle a su sauvergarder de façon assez indépendante et dont elle a eu le privilège de rappeler le dynamisme à l'Eglise universelle.

Par son espérance de la venue du Christ, le juge de toutes choses et dont le jugement commence à partir de l'Eglise, la Réforme en Bohême se dresse en ennemie contre les formes traditionnelles de la chrétienté médiévale. Le point de vue de la scolastique officielle réduit à l'impuissance l'insistance critique de la fin eschatologique telle que le message biblique l'annonce. L'Eglise du Moyen Age n'a, en général, pas conscience d'être soumise au jugement dernier, elle ne se sent pas, par la proximité de celui-ci, appelée à la pénitence et à la

reforme; par là elle refuse de se rendre compte de l'état provisoire et passager de ses ordonnances et institutions. La prompte obéissance aux ordres du Seigneur revenant sur la terre, elle la transforme fâcheusement en une acclimatation de l'eschatologie au sein de l'Eglise, identifiant prématurément l'Eglise avec le royaume de Dieu. La pensée que l'eschatologie aurait à déterminer le caractère de son existence dans le temps historique, lui est étrangère. On sait qu'avec le fantastique de la compréhension dynamique de l'histoire chez Joachim de Fiore, Thomas d'Aquin avait aussi rejeté sa critique justifiée de l'asservissement de l'Eglise aux conditions de ce monde et avait, au contraire, accentué le caractère invariable et statique et de l'Eglise et de l'histoire. Pour les réformateurs tchèques — tout comme plus tard pour les représentants de la Réforme européenne du 16e siècle — la foi au Seigneur vivant de l'Eglise agissant dès à présent écarte cette conception traditionnelle comme un désobéissance à la suprême autorité et comme incompréhension profonde du témoignage de l'Ecriture Sainte. «Nous avons ici un retour à la perspective réaliste et historique de l'eschatologie biblique qui envisage à la fois de nouveaux cieux et une nouvelle terre, une fin dernière dans laquelle la plénitude de la création sera maintenue intacte en union avec une fin céleste.» (T. F. Torrance, Les Réformateurs et la fin des temps, 1955, p. 8.)

Les différences principales des vues et de l'attitude eschatologiques au cours de l'histoire chrétienne consistent en une certaine tension entre une notion plutôt collective, d'un réalisme massif et fixé par le temps d'une part, et une conception plutôt individuelle, spirituelle et intemporelle d'autre part. Ces deux aspects, pour mieux dire, ces deux possibilités de concevoir l'eschatologie, ne sont, en réalité, pas toujours exactement et strictement séparées l'une de l'autre; les motifs et les représentations s'entremêlent de toutes façons et ne figurent presque jamais sous une forme d'une pureté absolue.

Les deux conceptions de l'eschatologie chrétienne, soit universelle, soit individuelle, que nous venons d'indiquer, sont vivantes dans la Réforme en Bohême. L'espérance de l'Eglise pour l'humanité et le monde et l'espérance de chaque croyant pour soi-même en la vie éternelle se complètent et s'enrichissent mutuellement si l'espérance universalistique demeure le motif dominant, mais elles se croisent et affaiblissent l'une l'autre si l'espérance individualiste devient le motif prépondérant. Chaque fois que le mouvement de la Réforme tchèque progresse et dans la conquête dogmatique et comme force du progrès social, il agit sous le signe de l'espérance chrétienne qui se confie entièrement dans les promesses par lesquelles Dieu avoue son Eglise et sa création tout entière. Ainsi l'initiative confessante de la Réforme en Bohême est à identifier avec la foi au retour du Christ victorieux et restaurateur. Dans un certain sens la mesure d'eschatologisme de la fin des temps est celle du radicalisme tant théologique que pratique des particuliers courants et des représentants du mouvement réformateur en Bohême. On sait qu'il en sera ainsi pour le Taboritisme de toute couleur, mais on peut faire la même observation dès l'époque préhussite.

Déjà avec Milič de Kroměříž, le père de la Réforme tchèque, nous sommes transportés, en plein 14e siècle, dans un milieu bourré d'un explosif eschatologique. En 1367, Milič avait élaboré le plan d'une hardie campagne du ministère de la Parole qu'il allait présenter au pape. La chrétienté entière devait être atteinte par un nouvel effort d'évangélisation. Le projet de Milič tirait son urgence de la vive conviction que l'Antichrist venait d'avoir fait son apparition dans le monde. Dans son libelle sur l'Antichrist, rédigé la même année à Rome

dans la prison de l'Inquisition, Milič se rend compte et rappelle à l'Eglise que, selon le message néotestamentaire, il y a une relation étroite entre la prédication de l'Evangile, l'arrivée de l'Antichrist et la seconde venue du Seigneur dans sa gloire. Dans l'exposé de la relation causale de ces facteurs eschatologique Milič hésite, mais il songe pourtant toujours à leur réciprocité.

Si, comme Milič le suppose, le grand Antichrist était déjà venu en 1365, l'Eglise n'a pas trop de temps pour remplir rapidement sa mission. Même si Milič s'est mis à calculer la date des événements derniers, il n'y insiste pas avec obstination. Pour lui, seule l'impérieuse proximité du jugement a de l'importance. Convaincu que l'Antichrist était déjà venu, il fait ressortir, au milieu de la crise ainsi parfaite de l'Eglise actuelle, le devoir de la prédication, imposé par le Nouveau Testament. Milič ne s'enhardit point à une identification finale de l'Antichrist avec une figue quelconque de l'histoire de son temps, bien qu'il l'eût cherchée, à un moment donné, en la personne de l'empereur et, plus tard, dans le monachisme et le clergé.

L'ardeur de son regard impatiemment fixé vers un nouvel âge où régnerait le Saint Esprit, âge qui aurait toutes les couleurs du spiritualisme de Joachim, pousse Milič à édifier, en 1372, au centre de Prague, sa «Jérusalem», centre de vie communautaire de femmes repentantes, jadis prostituées, et en même temps école de prédicateurs. Ainsi fut créé dans cette ville, siège impérial, un établissement qui devait être et qui devint en vérité, un appel et un avertissement.

Afin que la Jérusalem pragoise puisse remplir la fonction d'un symbole eschatologique, elle-même, ses habitants et ses amis doivent rester en relation avec les forces qui travaillent déjà pour l'avenir. Ces sont évidemment les forces émanant du Christ. C'est pourquoi Milič rend au sacrement de la Cène sa signification eschatologique. Les membres de la communauté de Milič reçoivent l'eucharistie chaque jour ou deux fois par semaine au moins. Le repas avec le Ressuscité dans le royaume de l'Esprit est dès à présent préfiguré dans le sacrement de l'eucharistie. Par ce qu'elle offre libéralement à tous, la Sainte Cène abolit la différenciation sociale des fidèles, en élevant les humiliés: «Les gens simples, illettrés, ignorants se lèvent, — dit Milič dans un de ses sermons avec des accents de joie de ce que le siècle à venir fasse déjà irruption dans le présent — se lèvent et prêchent la simple vérité et remettent en état les filets vieillis et, suivant par une nouvelle manière de vivre le pêcheur évangélique, ils attirent les croyants à Christ».

L'activité de Milič se heurte à la résistance opiniâtre de la hiérarchie et du monachisme. Lui-même se disculpe deux fois auprès de la curie de toutes les accusations portées contre lui, et meurt en 1374 à Avignon où il avait été invité par Grégoire XI se soumettre à une enquête judiciaire. Bien qu'il eût quitté ce monde réconcilié avec l'autorité curiale, les mobiles de sa vie et ses prédications dirigeaient déjà les esprits vers la Révolution hussite. Et la haine qui, après sa mort, balaya la Jérusalem pragoise, précéda l'animosité dont la Bohême fut frappée par la guerre des croisés. Ce qui est essentiel chez Milič, c'est le cadre eschatologique de son action symboliquement prophétique. Par là nous pouvons comprendre l'importance prêtée à la prédication et à la pauvreté considérées comme signes annonciateurs du siècle de l'Esprit, dont la venue est proche, l'exigence d'une fréquente communion comme condition de salut, c'est à dire la délivrance de l'angoisse eschatologique, ainsi que l'opposition contre la logique scolastique considérée nuisible à la mission primitive de l'Eglise.

Matthieu de Janov († 1393), l'érudit élève Milič, Maître de l'Université de Paris, théologien biblique dans toute l'acception du mot, introduit dans l'eschatologie de l'école de Milič ses propres idées d'une réforme radicale, ainsi que celles d'audacieux penseurs avec lesquels il s'était familiarisé durant son séjour prolongé en France. Il est obsédé par la nécessité du retour à l'Eglise primitive. Son oeuvre considérable Regulae veteris et novi testamenti à laquelle il commença à travailler en 1388 fut à juste titre appelée: le livre du vrai et du faux christianisme. Il jouit à bon droit de l'attention des théologiens, tant à l'époque de la Réforme que de nos jours.

Dans l'élaboration et l'interprétation du contenu kérygmatique de l'Ecriture, de sa «règle», Janov voit l'instrument pour réaliser son programme d'un retour à la simple dogmatique de l'âge apostolique: «Pour qu'il soit possible de rétablir la paix et l'unité dans la chrétienté toute entière, je suis certain qu'il est indispensable d'arracher toutes ces broussailles avec leurs racines, d'exécuter promptement la Parole sur la terre et de rendre l'Eglise de Jésus-Christ à son état primordial, dans son importance compendieuse. Il n'en faudra garder que les mandats vraiment apostoliques». Ce programme de réduction, Janov le justifie eschatologiquement. Ce retour vers la base apostolique, dégagée de tout surcroît, vers le kérygma biblique, vers ce qu'il appelle les compendiosa primitivae ecclesiae, il le conçoit en fonction organique du devoir eschatologique de l'Eglise, en fonction de la prédication. Dans la parole que nous venons de citer, retentit clairement le contexte eschatologique néotestamentaire. En rappelant la nécessité «d'exécuter promptement la Parole sur la terre», abreviare iterum verbum super terram (Rom. 9, 28), il place tout d'une haleine l'Eglise devant le devoir d'une prédication condensée, contenant la substance du message, et devant le fait accompli d'une économie ecclésiastique abrégée. Dans toute son oeuvre, Janov a en vue la signification, réductrice et eschatologique à la fois, de la prédication chrétienne. Comme Milič, Janov revendiquera un renouvellement du ministère de la Parole.

Se rattachant à son précurseur quant à la conception de la Fin, Janov soutient cette attitude par une théologie de l'histoire très approfondie qu'il n'hésite pas d'appliquer à l'état de choses en Bohême. Le moment critique est pour lui la cinquatième année du 14e siècle, où se rompt brusquement le silence plein d'horreur, pendant lequel il n'était pas permis de révéler la situation tragique dans laquelle l'Eglise se trouvait. Au temps de la haute scolastique, après l'année 1200, l'Antichrist mystique avait commencé à parcourir la chrétienté; tandis que le Christ lui-même envoie de nouveau au monde Enoch et Elie et d'autres prophètes encore pour vaincre, par la Parole et la force de l'Esprit, les serviteurs de l'Antichrist. Cette espérance joachimite, Janov la voit dèjà réalisée en partie. Quelques théologiens parisiens interrompent le silence imposé. En Bohême s'élèvent la voix de Conrad Waldhauser et notamment celle du prédicateur Milič, eximius ac gloriosus predicator Milicius. Celui-ci, instrument dans l'oeuvre de réveil de Dieu, est le révélateur des limites eschatologiques de l'Eglise militante. Dès ce moment, le silence sur la venue du Christ et sur l'arrivée personnelle de l'Antichrist qui la précéderait, fut désarmé. Vint le temps d'une dénonciation graduelle et de jour en jour plus parfaite de l'Antichrist. La lutte efficace contre lui put être engagée.

Milič avait hésité s'il ne devait pas identifier l'Antichrist avec une figure quelconque de l'histoire contemporaine. Par principe, Matthieu de Janov renonce à une semblable tentative. L'Antichrist est pour lui une notion géné-

rale du grave danger menaçant l'Eglise à une époque historiquement donnée. C'est la somme des réactions des juifs et des païens contre les chrétiens que l'Antichrist pour la jeune Eglise. Plus tard, l'Antichrist menaça l'Eglise par la finesse de raisonnement des hérétiques. L'antichristisme du temps présent se manifeste de manière infiniment plus dangereuse dans la dissolution du christianisme. Dans ce rapport «historique» de l'Antichrist et de l'Eglise, nous remarquons un procédé allant de l'extérieur à l'intérieur. L'Antichrist transfère peu à peu sa lutte du front extérieur au front intérieur, et de façon telle qu'en apparence il s'identifie avec l'Eglise. Suivant les traces du grand adversaire du monachisme, Guillaume de Saint-Amour († 1272), Matthieu exprime la thèse que l'Antichrist est le faux chrétien, l'hypocrite, la fausse Eglise qui, avec ostentation, feint d'être chrétienne, mais est, en réalité, dépourvue de son essence.

Janov caractérise communément d'hypocrisie l'Eglise contemporaine d'alors, soit qu'il parle de sa structure hiérarchique, soit de sa vie sacramentelle et sociale. Le motif de l'hypocrisie est l'amour-propre, le faux instinct de survie et de sa propre conservation. Matthieu lui-même identifie cet «amor sui ipsius», paralysant la promptitude de l'Eglise à servir, avec le signe de la bête apocalyptique. Il est le propre instrument des nombreuses inventions humaines (adinventiones), la forme la plus nuisible de l'hypocrisie dans l'Eglise.

L'espérance de Matthieu brave tout cela: «J'espère que toutes les actions humaines, cérémonies et traditions seront détruites dans leur racine et que seule la Parole de Dieu restera éternellement. Et déjà ce temps approche . . .» Il se distinguera par la réduction des inventions aux seules règles fondamentales de la Bible. C'est pourquoi on en arrivera par exemple à la suppression des ordres mendiants et à l'incorporation des moines parmi les prédicateurs de la Parole.

Elève de Milič et, il est vrai, sous l'influence de la renaissance simultanée d'une piété mystique de l'eucharistie, Janov parle volontiers et avec insistance de la nécessité d' une fréquente communion. La Cène du Seigneur est pour lui un réconfort indispensable pour l'Eglise pérégrine. Le fondement eschatologique de ce sacrement, Janov le prouve par un détour: en éclairant son effet ecclésiologique, communautaire. En les unissant au Christ, l'eucharistie unit les membres de l'Eglise entre eux. Ainsi, elle les rend capables de lutter dans l'angoisse des temps derniers. Il faut donc libérer l'eucharistie de ce qu'elle peut avoir de fortuit, il est nécessaire de la déhiérarchiser et de la rendre à la fonction qu'elle avait dans l'Eglise primitive: «Dès les temps primordiaux, la communauté des chrétiens se réunissait autour de la Table du Seigneur, comme autour de la table commune d'un commun Seigneur, recevant ainsi ensemble et en commun le pain et le breuvage communs . . .» Le peuple croyant tout entier doit prendre part à la Cène du Seigneur, considérée en fonction de l'Eglise entière. Il n'est pas possible de prouver que Janov lui-même ait administré l'eucharistie sous les deux espèces, mais l'accent qu'il pose sur la portée théologique des deux éléments sacramentaux, le pain et le vin, — dualitas bine speciei — pouvait convaincre celui qui lisait ses oeuvres, que le calice fait partie intégrante de ce sacrement unitif.

La théorie bien méditée de Janov au sujet des étapes de l'histoire ecclésiastique, pleine d'une joyeuse attente du prochain déploiement des forces restauratives du Christ dans l'Eglise, légua à la Réforme tchèque une appréciation

positive de la catégorie du temps dans la théologie. Au cours de l'évolution de la Réforme en Bohême, on s'en est souvent souvenu avec gratitude.

■

Nous avons vu que le mouvement de Milič anticipait l'avenir rédempteur par le ministère de la prédication et la confiance en la puissance de la Parole, sacramentellement (fréquente communion) et par le symbolisme des relations sociales (la «Jérusalem» pragoise). La conviction que l'Antichrist était déjà venu; puis surtout l'espoir dans le proche avènement de l'âge du Saint-Esprit, relativisaient catégoriquement les exigences sociales et les enseignements de l'Eglise institutionnelle. Cependant, n'ayant pu suffisamment pénétrer dans le peuple, surtout parmi la population campagnarde, ce mouvement ne pouvait encore aboutir ni à une réformation ni à une révolution. Milič l'avait signalée prématurément. Mais dès l'époque préhussite, il resta de son legs l'ardent désir d'entendre librement la Parole, désir nourri de l'idée de la fonction eschatologiquement impérieuse de la prédication.

KAROL GÁBRIŠ

Codex Maurocordatianus (I)

In Mitteleuropa kommen griechische Handschriften biblischer Texte nur selten vor. Eine grössere Anzahl von ihnen befindet sich nur in Wien und zwei in Budapest. Hinzu kommt auch der Bratislavaer Minuskel-Kodex, der sich unter Nummer »394 kt« in der Bibliothek des ehemaligen evangelischen Lyzeums befindet und der unter anderem hauptsächlich die vier vollständigen kanonischen Evangelien enthält. Diese Handschrift wurde bisher nicht genau beschrieben und ausgewertet. Als Gregory sie in den Prolegomena zu Tischendorfs Novum Testamentum Graece (Vol. III. v. J. 1894) S. 486 unter der Nummer 86 mit anderen Minuskeln erwähnt, gibt er ihr keinen besonderen Namen. Er bestimmt sie nur nach ihrem Standort als »Posoniensis (Pressburg) lycaei Augustani«. In der Hand hatte er die Handschrift nicht und die Angaben, die er über sie macht, stammen vom Rektor der Bratislavaer theologischen Akademie Stephan Schneller. Da — wie wir sehen werden — in der Geschichte dieser Handschrift und zwar besonders bei ihrem Übergang nach Bratislava der gelehrte Maurocordatus aus Italien eine bedeutsame Rolle spielte, so kommt bei uns die Bezeichnung dieser Handschrift als Codex Maurocordatianus immer mehr in Anwendung.

Ausser der schon erwähnten Anmerkung Gregorys über die Handschrift, finden wir eine Erwähnung davon im Bericht des evangelischen Lyzeums über das Jahr 1878/79 (Harmath Károly: A pozsonyi evang. lyceumi Könyvtár régi nyomtatványainak és kézirat-gyüjteményének ismertetése), aus dem auch Stephan Schneller schöpfte. In diesem kurzen Bericht über die Handschrift, gibt es zwar einige Ungenauigkeiten, aber wir verdanken ihm die Kenntnis von der Existenz der Handschrift überhaupt. Heute wollen wir über einige äussere Merkmale des Kodexes berichten. Zu den Eingentümlichkeiten des Textes werden wir später zurückkehren.

Maurocordatianus gehört zu der Gruppe byzantinischer Handschriften (Bengel bezeichnet richtig: »byz«, — Gregory, Prolegomena, S. 486.) Nach einigen Eigentümlichkeiten des Textes, teilweise auch nach der Form der Schrift kann man die Entstehung der Handschrift in den Anfang des X. Jahrhunderts datieren. Dieses Datieren muss sich notwendigerweise nicht auf den ganzen jetzigen Kodex beziehen, denn ausser den Evangelien und den Eusebianischen Kanonen entstanden die in ihm enthaltenen Stücke wahrscheinlich etwas später. Auch die Anmerkungen bei den Evangelien, eine beträchtliche Anzahl von Marginalien, eventuell Zeichen, die die Einteilung der Perikopen angeben, sind ebenso späteren Datums. Auch einige Überschriften der einzelnen Seiten, die den Inhalt der Seite zusammenfassen oder das Hauptereignis der Seite beschreiben, stammen grösstenteils von einer anderen Hand. Sie

entstanden beim Gebrauche der Handschrift. Die Schlussseite der Handschrift (S. 560) hat drei handschriftliche Anmerkungen. Zwei davon sind in griechischer Sprache verfasst, die dritte zu entziffern, ist uns nicht gelungen (Siehe Abbildung der Seite Nr. 560). Auch die zweite Anmerkung ist teilweise unleserlich und stammt augenscheinlich aus einer sehr späten Zeit und wurde in grosser Eile geschrieben. Dagegen weist die erste Anmerkung eine den Zusatzteilen der Handschrift ähnliche Schrift auf. Aus dieser Anmerkung erfahren wir, dass die Handschrift von einem Priester Michael für den byzantinischen Kaiser Alexius II., Komnenos, gekauft worden ist, der 1180—1183 regierte. Den im Texte erwähnten Genitiv (TOY PEPAGÓMENOY) kann man entweder auf den Namen des Priesters Michael beziehen, der die Handschrift kaufte, oder auf den Namen eines anderen Priesters, der sie verkaufte. Nach dieser Anmerkung wurde also die Handschrift im 12. Jahrhundert für die kaiserliche Bibliothek gekauft. Ob sie inzwischen immer in Konstantinopel blieb, kann man nicht genau feststellen. Nach einigen Berichtigungen im Text, kann man jedoch glauben, dass sie vorher im Eigentum und im Gebrauch bestimmter christlicher Gruppen war, die im Text kleine Anmerkungen, Verbesserungen und Berichtigungen vornahmen. Aus diesen Berichtigungen kann man teilweise auf die charakteristische Zielrichtung dieser Gruppen von Christen schliessen. Inzwischen kam die Handschrift nach Buda-Ofen, aber im 17. Jahrhundert ist sie bereits in Italien, wo sie Dr. Karol Rayger aus Bratislava während seines Besuches in Italien von seinem Mitschüler Maurocordatus im Jahre 1699 erhielt. Aus der Bibliothek Dr. Raygers kam sie als Erbschaft in die Bibliothek des ehemaligen Bratislavaer evangelischen Pfarrers Georg Ferdinand Gleichgrosz. Die hinterlassenen Bücher Pfarrers Gleichgrosz kaufte der Bratislavaer Gemeindekonvent im Jahre 1736 um 1200 Gulden. Unter ihnen befand sich auch dieser Kodex.[1]) So wurde der Kodex Eigentum der evangelischen Kirchengemeinde A. B. in Bratislava und ging in die umfangreiche Lyzealbibliothek über.

Der Kodex ist auf Pergament (aus Kalbsleder) von der Grösse 24 mal 18 eingeschrieben und enthält 560 Seiten. Davon sind fünf Seiten leer. Der Text ist auf beiden Seiten des Pergaments geschrieben. Die Handschrift hat jetzt einen Holzeinband, der mit rotem, nicht ganz gut erhaltenem Samt bezogen ist. Es ist nicht der ursprüngliche Einband, wie aus Seite 1 und S. 560 zu ersehen ist, die abgewetzter als die andern Seiten sind, einige Schlussblätter sind etwas wurmstichig. Es ist wahrscheinlich, dass der jetzige Einband beim Ankauf des Kodexes für Komnenos angefertigt worden ist. Die Beschädigung der Anfangs - und Schlussblätter stammt jedoch aus der Zeit der Benutzung des Kodexes gleich nach seiner Entstehung. Von dem Luxuseinband zeugen auch die Überreste von Silberspangen und aus Seiden - und Goldfäden geflochtene Spangen. Diese sind heute schon in beträchtlichem Masse beschädigt. Die Beschädigung muss bereits aus der Zeit vor der Aufbewahrung des Kodexes in der Lyzealbibliothek datieren, denn seit jener Zeit befindet sich der Kodex in einer Hülle, die ihn gut schützt. Diese Beschädigung weist auch darauf hin, dass die Handschrift nach dem Ankauf in Konstantinopel nicht lange in der Bibliothek geblieben war, sondern wieder verwendet wurde.

Die Handschrift enthält auf den Seiten 54—559 den griechischen Text der vier Evangelien. Die Seiten 1—51 bilden den einleitenden Teil, der aus dem

[1]) Über den Kauf der Bibliothek Pfarrers Gleichgrosz schreibt L. Schmidt in seinem Werke: Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde A. B. zu Pressburg, II. Teil, 1906, S. 33.

Perikopenverzeichnis (S. 1—36), dem Briefe des Eusebius an Karpianus (S. 37—40), aus der Einführung in die Eusebianischen Kanone (S. 41) und aus den Kanonen selbst (S. 42—51) besteht. Auf der Seite 560 findet man die bereits erwähnten Anmerkungen über die Handschrift. Die Bedeutung der Zusatzteile der Handschrift wird uns erst bei ihrer genauen Verarbeitung klar werden.

Der Text der Evangelien ist auf beiden Seiten der Blätter so geschrieben, dass die Zeilen unter den Trennlinien eingetragen sind, die in das Pergament eingeritzt sind. Die Anzahl der Zeilen im Text der Evangelien ist immer die gleiche: 22. Dagegen wechselt die Anzahl der Zeilen in dem Perikopenverzeichnis. Grösstenteils sind dort 25 Zeilen aber stellenweise bis 27 und an andern Stellen 23. Dabei sind die Zeilen nicht ganz gerade, besonders am unteren Rande der Handschrift — offenbar fehlen dort manchmal die Linien. Der Brief an Karpianus und die Einführung in Eusebianischen Kanone (S. 37—41) sind in einen verzierten Rahmen eingeschrieben. Sie enthalten bloss 17—18 Zeilen, deren Länge durch den verzierten Rand bestimmt ist, der in einem reichlich vergoldeten Ornament besteht und von der Reife der byzantinischen Malerkunst zeugt. Dieser Rahmen ist augenscheinlich vor der Eintragung des Textes angefertigt worden. Ebenso sind die Kanone des Eusebius eingeschrieben in schöne, sehr reich verzierte Spalten mit Kopfleisten, die sich immer ändern, wenn es sich um einen neuen Kanon handelt. (Ein Kanon pflegt gewöhnlich nicht auf einer Seite zu stehen, während zuweilen auf einer andern Seite drei Kanone beisammen sind.) Die Ornamente bei den Kanonen sind auch reichlich vergoldet, und die Farben sind bis heute vollkommen hell. Ebenso hell sind die Farben und die Vergoldung am Anfang der Evangelien, wo besonders vor dem Matthäusevangelium die Verzierung der Kopfleiste der betreffenden Seite sehr schön ist, ähnlich auch die Initialen der vier Evangelien. Ausserdem ist vor jedem Evangelium eine ganze Seite einer Zeichnung vorbehalten, in deren oberem Teile eine Szene vom Anfang des betreffenden Evangeliums, in der unteren Hälfte der betreffende Evangelist dargestellt ist, wie er die göttliche Offenbarung empfängt. Vor dem Matthäusevangelium ist im oberen Teile die Geburt Jesu abgebildet, vor dem Markusevangelium die Taufe Jesu, vor dem Lukasevangelium die Erscheinung des Engels Gabriel und vor dem Johannesevangelium die Auferweckung des Lazarus. Von den unteren Bildern, die sich im ganzen ähnlich sind und den Evangelisten vor einem Gebäude (Tempel oder Bau der Kirche) darstellen, unterscheidet sich das Bild vor dem Johannesevangelium. Hier weist in der rechten oberen Ecke die Hand des Herrn aus den Wolken auf den Evangelisten hin, der die göttliche Offenbarung empfängt. Bei jedem Evangelist ist das Zeichen seines Tieres abgebildet (resp. bei Matthäus ein Kind) und darüber eine Inschrift, die sagt, um welchen Evangelisten es sich handelt. Diese Inschriften sind schon grösstenteils verwischt, da sie mit weisser Farbe, die wenig dauerhaft ist, auf goldenem Untergrund gezeichnet wurden. Die Gesamtausstattung des Kodexes zeugt von der künstlerischen Höhe der Byzantinischen Malerei. Die Bilder sind typisch byzantinischen Charakters aus der Zeit um die Wende des X. Jahrhunderts. Sie gehören der ursprünglichen Handschrift an.

Die Tinte der Handschrift ist dunkelbraun. Nur die letzte Anmerkung ist mit ganz schwarzer Tinte geschrieben. Einige Buchstaben im Texte der Evangelien sind mit Gold geschrieben. Es handelt sich nicht immer um die Anfänge der Perikopen, auch nicht immer um Anfangsbuchstaben der Sätze. Einige von diesen goldenen Buchstaben wurden später umgeschrieben oder ausgebessert, offensichtlich ihrer schwachen Leserlichkeit wegen. Die Aus-

besserung ist gewöhnlich mit roter Tinte vorgenommen worden. Der Text der Evangelien hat zahlreiche Marginalien, die eine doppelte Funktion haben: einerseits ersetzen sie die heutige Einteilung des Textes in Kapitel und Verse (sie geben eine nachträgliche Einteilung nach den Kanonen), andererseits dienen sie zur Bezeichnung der Perikopen. Die Marginalien stammen nicht alle von derselben Hand. Sie sind mit brauner und roter Tinte geschrieben, wobei die rote von zweierlei Art und offensichtlich aus verschiedenen Zeiten ist, zumal auch der Typ der Schrift sich ändert. Die Marginalien enthalten ausser Ziffern (in Form von griechischen Buchstaben), die auf die Kanone hinweisen, ganz kurze Anmerkungen über den Inhalt des Textes. Diese Anmerkungen haben die Form von Abkürzungen. Am häufigsten wird durch sie die Rede Jesu eingeleitet (εἶπεν ὁ κύριος in der Form: EI OKS) oder es wird dadurch angegeben, an welchem Tage des Jahres irgend eine Perikope gelesen werden soll (z. B. Anmerkung: T B T É EBD bedeutet: am zweiten Tag der achten Woche). Manchmal wird auch in Marginalien auf Personen aufmerksam gemacht, die im Texte erwähnt werden. Immer geschieht es in Abkürzungen, wodurch die Leserlichkeit erschwert wird. Weniger Abkürzungen gibt es in den Überschriften der Seiten, die den Inhalt der Seite angeben, und in den Unterschriften der Seiten, wo der Inhalt des unteren Teiles der Seite angeführt wird, wenn er sich von dem in der Überschrift angegebenen unterscheidet. Diese Bezeichnungen sind nicht konsequent. An manchen Seiten fehlen sie ganz und stammen, wie die Mehrzahl der Marginalien von einer Hand, die einige Anmerkungen und Berichtigungen im Text beifügte. Die Enden (selten auch die Anfänge) der Perikopen sind im Text durch eine nachträgliche Anmerkung bezeichnet; es ist der Buchstabe T und über demselben ein kleines E (τέλος — Ende.) Die Anfänge der Perikopen stimmen bisweilen mit den goldenen Buchstaben überein, die am Anfange einiger Abschnitte stehen. Sie können aber nur nach dem Perikopenverzeichnis genau bestimmt werden, das sich vor den Evangelien befindet.

In dem Perikopenverzeichnis wird auf den ersten Seiten des Kodexes nur braune und rote Tinte verwendet. Auch hier finden wir wenigstens zwei Urheber (die Marginalien stammen teilweise von einer andern Hand). Das Lesen des Perikopenverzeichnisses ist für uns sehr schwierig wegen der Unterschiede zu den in der Handschrift der Evangelien üblichen Abkürzungen und wegen des Ineinandergreifens des Zahl- und Namenwertes der griechischen Buchstaben, wobei sich der Zahlwert der Buchstaben vom Namenwert derselben durch keine Merkmale unterscheidet. Das Anführen der Anfänge und der Schlüsse der Perikopen ist grösstenteils in brauner Farbe, geht aber an manchen Stellen in die rote Farbe über. Aus dem Perikopenverzeichnis erfahren wir die Einteilung des Kirchenjahres zur Zeit des Gebrauches der Handschrift für gottesdienstliche Zwecke. Es beginnt mit dem Anführen der Texte aus dem Johannesevangelium für die Zeit: τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ κυριάκῃ τοῦ πάσχα. Es ist wahrscheinlich, dass das Perikopenverzeichnis zu dem Text der Evangelien bald nach seiner Verfassung hinzugefügt wurde. Heute bildet es mit ihm ein Ganzes.

Der ganze Kodex ist von Bedeutung einerseits wegen der Einreihung in die Textgruppe, andererseits als Beleg für seine gottesdienstliche Verwendung. Im Weiteren werden wir auf einige Eigentümlichkeiten seines Textes hinweisen und auch die Bedeutung seiner Einleitungsstücke beachten.

September 1957.

STANISLAV SEGERT

Bis in das dritte und vierte Glied

(EX 20, 5)

Herrn Professor D. Dr. Otto Eissfeldt zum 70. Geburtstage.

Der mächtige Gott Israels sucht diejenigen heim, die ihn hassen, nicht nur an dem Schuldner, sondern auch an seinen Nachkommen, an Kindern, an Enkeln und an Urenkeln, bis in das dritte und vierte Glied.[1]) Die Zahlen »drei« und »vier« kommen in Beziehung zur Schuld, diesmal von ganzen Völkern, auch in den durch den Propheten Amos ausgesprochenen Drohworten (Am 1,3 u. w.) vor, doch hier handelt es sich um eine Klimax des Typus x und x + 1, die im alten Kanaan häufig verwendet wurde.[2]) Im Dekalog dagegen kommt im hebräischen Original kein Zahlwort vor, sondern die von Zahlwörtern abgeleiteten Nomina zur Bezeichnung von Nachkommen des dritten und vierten Grades: *šilléšim, ribbē'im.*

Die Ausleger trachten daher richtig diese Worte von der sachlichen Seite her zu erklären, so z. B. Georg Beer im Handbuch zum Alten Testament bemerkt, dass damit die wohl gleichzeitig unter einem Dache wohnenden vier Generationen gemeint sind.[3])

Es sei hier an eine arabische Parallele erinnert, die zwar erst aus dem Anfang des XIX. Jhdt. ausdrücklich belegt ist, aber bei der bekannten Beständigkeit der Gebräuche bei den beduinischen Stämmen um Jahrtausende zurückverlegt werden kann. Der Forschungsreisende Johann Ludwig Burckhardt hat bei den Beduinen in Arabien festgestellt, dass bei ihnen die Blutrache bis in den vierten Grad der Verwandtschaft geht, während die fünfte Generation, arabisch *khomse* genannt, aus der Blutrache schon ausgenommen wird.[4])

Diese Gewohnheit wurde noch in unserem Jahrhundert vom tschechischen Gelehrten Alois Musil in der Gegend östlich vom Toten Meer angetroffen.[5]) Musils Beschreibung bereichert die bereits von Burckhardt bekannt gewordenen Auskünfte um einen wichtigen Zug: Die Verwandten fünften Grades können zwar, wenn sie wollen, als Rächer des Mordes auftreten, doch ist es nicht ihre Pflicht wie bei den Verwandten der vier nächsten Verwandtschaftsgrade. Dagegen kann die Person des fünften Verwandtschaftsgrades nicht mehr zum Opfer der Blutrache werden, sondern diese beschränkt sich ausschliesslich auf die vier Grade der Verwandtschaft.[6])

Die Parallele zwischen dem strafenden Gotte Israels, der auch die Söhne und Nachkommen des dritten und vierten Gliedes in die Bestrafung einbezieht, und zwischen der uralten Gewohnheit der nomadischen und halbnomadischen Stämme östlich von Palästina erscheint in formaler Hinsicht als einleuchtend, auch die geraume Zeit zwischen ihren beiden Ausprägungen kann nicht gegen die Tatsache der wirklichen Beziehung angeführt werden.[7])

Eher kann darin ein weiterer Beleg gesehen werden, dass Institutionen und Bräuche der Beduinen in uralte Zeit zurückgehen. Daran ändert nichts die Tatsache, dass in der alten arabischen Poesie aus der vor- und frühislamischen Zeit, — wenigstens nach der sorgfältigen Zusammenfassung der Nachrichten über das Beduinenleben von Georg Jacob[8]) — keine Erwähnung der *chumse*, der Ausschliessung der fünften Generation von der Blutrache, zu finden ist.

Kann die alttestamentliche Aussage als ein Anthropopathismus verstanden werden, nach dem der eifersüchtige Gott mit seiner Rache nicht über die von Menschen bei der Blutrache eingehaltenen Grenzen geht? Oder ist hierin ein göttliches Vorbild zu sehen, das dann von den Verehrern des Wüstengottes angenommen wurde?

Für die erste Auffassung kann die Tatsache sprechen, dass die Blutrache in Israel nicht unbekannt war, [9]) obwohl sie schon früh durch die Bezahlung des Sühnegeldes und die Institution der Asylstädte ersetzt wurde. Ja die erste Erwähnung der Blutrache zum Schutze Kains wird als direkter Ausspruch Jahves überliefert (Gn 4,15). Der Sinn wäre dann ungefähr der, dass Jahve in seiner Strafe nicht weiter geht, als es die Menschen zu tun pflegen; wenn dabei auch bei den sesshaften Israeliten noch eine Vorstellung an die in der Zeit ihrer Wüstenwanderungen von Gott eingesetzte Institution durchschimmert, so ist damit auch die Funktion Gottes, als Gesetzgeber und -vollstrecker ausgedrückt.

Die zweite Auffassung dürfte auf einer Voraussetzung begründet sein, dass Gott selbst die Schuldner bis in die vierte Generation ihrer Nachkommen durch seine Strafen, wie plötzlichen Tod, Pest, Blitz oder auf eine andere übernatürliche Weise heimsucht. Dass durch solche Heimsuchungen die unter einem Zelt wohnenden vier Generationen[10]) gemeinsam betroffen werden konnten, könnte daraus die Vorstellung entstehen, dass Gott die Schuld eben bis zu dieser Grenze rächt. Doch ohne konkrete Belege solcher Fälle[11]) bleibt eine solche Annahme ganz hypothetisch.

Jedenfalls kann die angeführte Parallele der alttestamentlichen Aussage und der beduinischen Gewohnheit als ein weiterer Beleg der nomadischen Wurzel altisraelitischer Religion angesehen werden. Im Recht wurde die entsprechende Institution bereits durch eine andere, den Verhältnissen eines landwirtschaftlichen Volkes mehr angemessene ersetzt. In der religiösen Unterweisung aber dauert die alte Gewohnheit, obzwar zu einem nebensächlichen konkretisierenden Zug herabgesetzt, noch weiter an. Ob daraus auch einige Schlüsse oder Hinweise zur Datierung der sekundären Erweiterungen des Dekalogs, zu denen der behandelte Passus gehört, gezogen werden könnten, mögen die berufenen Kenner entscheiden.

Für die Beurteilung des Alters der beduinischen Gewohnheiten ist die angeführte Parallele verhältnismässig ergiebiger, da sie zum sicheren Schluss führt: die erst im XIX. Jhdt. n. Chr. belegte Gewohnheit hat ihre Wurzel bereits im I. Jahrtausend v. Chr. Dass diese Gewohnheit erst in der Zeit dicht vor der Entstehung des Islams eingeführt worden sein sollte, als sich die Bekanntschaft des Alten Testaments unter den nomadischen Stämmen Arabiens durch Juden und Christen verbreitete, erscheint nicht als wahrscheinlich; die Formulierung im Dekalog ist eher illustrativ als imperativ, sie ist als Widerspiegelung einer bestehenden Gewohnheit und nicht als ihr Grund anzusehen. Damit kommt zu den bisherigen Belegen für den erstaunlichen Konservativismus der Beduinen ein weiterer hinzu.

In seinem jetzigen Zusammenhang im ersten Gebot hat der Ausdruck über die Heimsuchung der Schuldner bis ins dritte und vierte Glied die Bedeutung, dass die Strafe Gottes nicht weiter reicht, als das höchste dem rächenden Menschen zugelassene Ausmass; die Barmherzigkeit Gottes verbreitet sich aber über Tausende von Generationen, weit mehr als ein Mensch erfassen kann. In dieser asymmetrischen und paradoxen Ausdruckweise kommt der Primat der Liebe Gottes vor seiner gesetzmässigen Strenge zur Geltung.

[1]) Für die Übersetzung vgl. O. Eissfeldt, Hexateuch-Synopse (1922), S. 148*—149*.
[2]) Vgl. C. H. Gordon, Ugaritic Manual (1955), § 7.7.
[3]) Exodus (1939), z. St. (S. 100—101).
[4]) Notes on the Bedouins and Wahabys, I (1831), 149—150. (Nach J. Finkel, A Mathematical Conundrum in the Ugaritic Keret Poem, HUCA 26, 1955, S. 127, Anm. 38.)
[5]) Arabia Petraea, III (1908), S. 360.
[6]) A. a. O., S. 361.
[7]) Vgl. u. a. J. Finkel, a. a. O. (Anm. 4), S. 128.
[8]) Altarabisches Beduinenleben (2e, 1897).
[9]) Vgl. z. B. I. Benzinger, PRE[3] 6, S. 579—581.
[10]) Vgl. G. Beer, a. a. O. (Anm. 3).
[11]) Man könnte vielleicht Num 16, 32 anführen.

J. M. LOCHMAN

Eine Konstantinische Kirche?

Die Wiederaufnahme der engeren Kontakte mit der Evangelischen Kirche in Deutschland gehört zu den erfreulichsten Zeichen der ökumenischen Zusammenarbeit des tschechoslowakischen Protestantismus in letzten Jahren. Im Rahmen dieser Zusammenarbeit besuchte auch Dozent Dr. J. M. Lochman von der Comenius-Fakultät in Prag im Sommersemester 1957 als Gastdozent die Universität Bonn. Seinem Bericht über seine Erfahrungen und Erkenntnisse entnehmen wir folgende Abschnitte über die kirchliche und theologische Lage in der DBR aus der Sicht eines tschechischen Theologen.

In einem Staate, der von einer »christlichen Partei« geleitet wird, lebt die Kirche in einer Gesellschaft, die — wenigstens in ihrer offiziellen Gestalt — durch die Prinzipien organisiert wird, die die »*konstantinische Epoche*« (um die charakteristische und heute oft gebrauchte Wendung zu gebrauchen) kennzeichnen; sie lebt unter den Bedingungen der offiziellen Herrschaft einer »christlichen Ideologie«, der politischen Macht des organisierten Christentums, des einflussreichen Konkordates zwischen dem Staate und der Kirche. Die Tatsache der weitreichenden Säkularisierung des bürgerlichen Lebens wird dadurch kaum geändert, offiziell regiert jedoch dieses Programm und das hat dann allerdings konkrete Folgen. Es ist *katholisches* Programm, das in dieser Weise von der CDU verkündigt und durchgesetzt (und von der katholischen Kirche auch allgemein unterstützt) wird. Das ist doch das uralte Ideal einer katholisch erwünschten politischen Ordnung: ein für die römische Kirche günstiges Konkordat, eine »christlich-katholische« Regierung, eine »konfessionelle Schule«. Die Evangelische Kirche steht dieser Ordnung freier gegenüber und — wie wir noch sehen werden — dialektischer. Ob sie es jedoch wünscht oder nicht, sie lebt — soweit die CDU am Steuer bleibt — in diesen Bedingungen, mit allen den relativen Vorteilen — und in der prinzipiellen Bedrohung, die diese »konstantinische Ordnung« für die Kirche darstellt.

Äusserlich bedeutet das zum Beispiel, dass die Evangelische Kirche in der Bundesrepublik heute eine *sehr reiche* Kirche ist. Im Strome des »deutschen Wirtschaftswunders« schwimmen auch die Schiffe der offiziellen Kirchenorganisationen mit vollen Segeln. Das ist gleich an dem erstaunlichen Aufbau sichtbar, der für die äussere Seite des kirchlichen Lebens geradezu bezeichnend ist. Dieser Aufbau ist heute nicht mehr eine harte, durch die weitreichende Zerstörung Deutschlands verursachte, Notwendigkeit, sondern auch schon der Ausdruck der wirtschaftlichen Macht der Kirche. Das scheint mir in der Art und Weise dieser regen Bautätigkeit angedeutet, die, soweit ich es beurteilen kann, zwar meistens architektonisch bemerkenswert, manchmal jedoch — in der ökumenischen, vergleichenden Sicht — vielleicht allzu prunkvoll erscheint.

Und gerade hier stellt sich die Frage: woher strömt diese wirtschaftliche Macht der Kirche? Die Antwort ist einfach: aus einem typisch »konstantinischen »*Steuersystem*. Die Kirchensteuer wird jedem Kirchengliede direckt durch die staatliche Behörde mit allen übrigen Steuern abgezogen und der zuständigen Kirchenleitung überwiesen. Diese Einrichtung ist natürlich vom kirchlich-administrativen und finanziellen Gesichtspunkt sehr bequem — niemand kann in dieser Hinsicht seiner kirchlichen Pflicht ausweichen oder sie auch nur unangemessen unterschätzen —, aber es ist die Ordnung, die vom theologischen Standpunkt aus bedenklich ist: persönliches Opfer wird leicht vom bürokratischen Mechanismus ersetzt. Daher die riesige Steigerung des offiziellen Einkommens der Kirche, daher aber auch ein gewisser Verfall persönlicher Opferwilligkeit: einem Kollektezählen in einer westdeutschen Gemeinde beizuwohnen ist nicht immer ermunternd: die kleinen Geldstücke überwiegen.

Es gibt in der Evangelischen Kirche in der DBR viele, die sich in der Lage des problematischen Überschusses keineswegs einwohnen, die sie keineswegs idealisieren, die im Gegenteil ihre Bedenklichkeit klar erfassen. Dabei handelt es sich allerdings nicht nur um die wirtschaftliche Seite dieser Lage. Es geht um die breite und grundsätzliche Frage: wie setzt sich die Evangelische Kirche im Westdeutschland mit dem ganzen kirchen-politischen System, in dem sie lebt, auseinander, wie verhält sie sich den angezeigten »konstantinischen Elementen« gegenüber?

Man kann in diesem Zusammenhang kaum von der »Evangelischen Kirche« im Allgemeinen sprechen: gerade in dieser Hinsicht stösst man an viele und scharfe Differenzen in der Kirche. Vereinfachend kann man vielleicht *zwei Grundtendenzen* innerhalb der Kirche unterscheiden, die dann natürlich in konkreten Fällen weiter modifiziert werden. Auf der *einen Seite* stehen die zahlreichen Gruppen, die die gegebene Lage grundsätzlich *bejahen*. Nicht immer vorbehaltlos, manchmal mit verschiedenen Einwänden, letzten Endes jedoch: bejahen. Politisch sind sie vor allem durch den evangelischen Flügel der CDU repräsentiert. Er schien mir (innerkirchlich und innerparteilich) ideologisch in einer Defensive zu stehen. Das ist wohl begreiflich: dem evangelischen Christen, der die theologische Arbeit seiner Kirche in den letzten Jahrzehnten ernst nimmt, ist es kaum möglich, im Wasser einer »christlichen politischen Partei« so vorbehaltlos zu schwimmen, wie dem katholischen. Die ganze Grundauffassung dieser politischen Arbeit ist doch durch *katholisierende* Voraussetzungen getragen: zuletzt durch die katholische Grundlehre von der Synthese der übernatürlichen und natürlichen Ordnung und durch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer natürlichen Theologie und des natürlichen Rechtes, die in dieser Lehre begründet sind. Nur von diesen Voraussetzungen kann man doch einem bestimmten politischen Systeme die Prädikate des »Christlichen« beilegen. Nur von ihnen ist es möglich einen bestimmten Inhalt der Grundbegriffe und Grundhaltungen des menschlichen Lebens (den Inhalt, der doch von der Geschichte mitbestimmt wird!) für den christlich massgebenden (z. B. in den Fragen des Freiheits- oder des Eigentumsbegriffes) zu erklären.

Nun sind diese Voraussetzungen der evangelischen Theologie, besonders wie sie in der letzten Generation in der Bewegung, die gewöhnlich durch den Namen von Karl Barth bezeichnet wird, erneuert wurde, wesentlich *fremd* (wie noch angedeutet wird). Die evangelische CDU muss so ihre Ideologie anderswo stützen. Es ist dann kaum überraschend, dass sich ihre ideologi-

schen Autoritäten meistens aus den theologischen Kreisen rekrutieren, die etwa die naturalisierende Theologie der »Schöpfungsordnungen« und der »Uroffenbarung«, einen schroffen Konfesionalismus, oder auch schon fast hemmungslose katholisierende Tendenzen behaupten. Aber gerade diese Positionen sind m. E. in der bewusst evangelischen theologischen Welt — trotz aller Rückfällen — doch schon etwas antiquiert und überwunden. Daher die Defensive. Dass diese theologische Defensive keine Schwäche der kirchenpolitischen Position bedeutet, kann nicht bestritten werden. Kirchenpolitisch behält dieser Flügel den vollen Einfluss — ja befestigt ihn.

Nicht so zahlreich, aber theologisch ausgeprägter, scheint mir der *andere Flügel* zu sein, die Brüdergruppen, die in der »konstantinischen Lage« eine ernste Bedrohung der glaubwürdigen Existenz der Kirche, in dem Programm einer »christlichen Partei« eine unheimliche Versuchung des Missbrauchs der Autorität des Evangeliums für die unangemessenen politischen Ziele, in der konkreten »Politik der Stärke«, wie sie sich in der von der CDU geförderten Remilitarisation Deutschlands äussert, eine »organisierte Unbussfertigkeit« sehen, also in dem allen eine dem Evangelium gerade entgegengesetzte Theorie und Praxis bekämpfen. Es gehören zu diesem Flügel vor allem manche von denen, die ihre Bekenntnis und Treue im Kirchenkampf der *Bekennenden Kirche* bewährt haben: Niemöller, Wilm, Held († 1957), Heinemann, Iwand, Vogel, Gollwitzer u. a. Zu diesem Kern kommen dann die in der letzten Zeit wieder belebten Gruppen der kirchlichen Bruderschaften, wie z. B. die uns wohlbekannte und besonders nahe »Rheinische Bruderschaft«.

Theologisch wird dieser Flügel überwiegend durch die biblisch-reformatorische Theologie des *Barthschen* Typus orientiert, so wie sie schon den Kampf der Bekennenden Kirche im hohen Masse getragen hat. Auch von dieser Seite her zeigt sich die entscheidende Bedeutung der theologischen Position auch für die ganz praktischen Fragen des kirchen-politischen Lebens. Disponiert die naturalisierende Theologie der »Schöpfungsordnungen«, der »Uroffenbarung« (auch der schematisch aufgefassten Reihenfolge und Trennung von Gesetz und Evangelium) und natürlich der Konfessionalismus zu einer Bejahung der Prinzipien der »Konstantinischen Epoche«, dann ist es im Falle der resolut biblisch reformatorischen Theologie gerade umgekehrt. Weil sie sich in ihrem Ausgangspunkte exklusiv zu den *einen* Worte Gottes, das Jesus Christus ist (die erste und zweite These von Barmen) bekennt und weil sie darum jede Bindung des Glaubens und der kirchlichen Existenz an natürliche Voraussetzungen und Vorbedingungen (auch wenn sie als von der Natur oder Tradition noch so geheiligt erscheinen) ablehnt, ist diese Theologie prinzipiell *kritisch* gegenüber jedem Anspruch an die »christlich-monopolisierte« politische, zivilisatorische, kulturelle Haltung. Ist es doch gerade vom streng christologischen Ausgangspunkte klar, dass es sich in solchen Ansprüchen unter dem Schleier einer Christlichkeit meistens um eine feine oder grobe Anpassung des Evangeliums an unbiblische Programme und Ziele handelt. In der konkret gegebenen Lage bedeutet dann diese Kritik einen Abstand von jedem christlich-konservativen Versuche um eine machtpolitische Konservierung der gegebenen gesellschaftlichen Ordnung, mag sie auch der »konstantinischen« Lage der Kirche noch so günstig sein: denn das Evangelium selbst, keine »christliche Zivilisation«, ist die »conditio sine qua non« der kirchlichen Existenz heute.

Ich habe schon erwähnt, dass diese Gruppe innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland eine *Minderheit darstellt.* Auch was den kirchen-poli-

tischen und organisatorischen Einfluss betrifft, scheint sie im gewissen Rückschritt begriffen zu sein (man erinnere sich bloss an die Haltung der letzten Synode der EKD zur Militärseelsorge!). Und doch — an der echt geistigen Überlegenheit der entschiedenen Bekenner kann bei dieser äusserlich ungünstigen Lage m. E. nicht gezweifelt werden. Das ist, soweit ich sehe, kein voreingenommener »frommer Wunsch« oder eine theologische Konstruktion. Diese Tatsache schien mir tagtäglich »empirisch« belegt zu sein. Ich möchte ein Beispiel anführen.

Ich nahm an einem Vortrag von *Martin Niemöller* in Bonn teil. Er wurde in einer verhältnissmässig ungünstigen Woche des heissen Sommerabschlusses von einer winzigen Gruppe der Kriegsdienstverweigerer veranstaltet. Doch war der grosse Hörsaal übervoll. Wichtiger als dieser äussere Widerhall war die Aufnahme und der »innere Durchbruch« von Niemöllers Vorlesung »Christ gegen Krieg«. Es handelte sich um eine ruhige, sachliche, überzeugende Begründung, warum der Redner — jedem vereinfachenden, abstrakten Pazifizmus fern — in der gegebenen Lage, in einem atomaren Zeitalter, in dem der Krieg aufhört ein Krieg zu sein und zur nihilistischen Zerstörung wird, vorbehaltlos den Krieg verwirft. Diese Ausführungen wurden in der Aussprache heftig angegriffen. Fast alle üblichen Argumente zur Begründung der deutschen Remilitarisierung wurden aufgeboten — die Verteidigung der »christlichen Zivilisation« gegen den »antichristlichen Kommunismus« vor allem. Durch das freie Wort von Niemöller zerbrachen sie vollständig. Nicht darum, weil er als erfahrener Redner seine Opponenten durch geschicktere Wortführung überspielte, sondern aus einem tieferen Grunde: es wurde immer klarer sichtbar, dass dieser Mann nach dem Masse seines Glaubens vom Zentrum des Evangeliums her spricht und handelt. Seine politischen Argumente mündeten ganz organisch in eine Evangelisation im besten Sinne des Wortes. Es ist klar, dass das keine Unantastbarkeit oder Unfehlbarkeit dieses Bruders bedeutet. Aber es ist ein Zeichen der ungeheueren Kraft seines bekennenden Wortes und seiner bekennenden Existenz: dieser Mensch spricht und handelt aus dem Glauben Jesu Christi. Wo *das* in der Kirche geschieht, dort ist die *Zukunft*. Das ist ein Gleichnis der ganzen deutschen — und nicht nur der deutschen! — kirchlichen Lage. Mag auch die Gruppe der bekennenden Brüder organisatorisch geschwächt und ihr Einfluss in dem Strome der wohlständigen Kirche gedämpft werden — ihre Botschaft setzt sich schliesslich durch. Hier liegt — wie ich glaube — die echte Zukunft der Evangelischen Kirchen in Deutschland.

■

Es ist — besonders aus diesen abschliessenden Worten — wohl klar geworden, dass ich von meinen deutschen Erlebnissen keinen objektivistischen Bericht, keine persönlich desinteressierte Reportage zusammengestellt habe. Das aber ist nicht Willkür, sondern ergibt sich aus dem »Stoff« selbst. Von diesem Thema bei uns heute zu schreiben bedeutet nicht in fremde, sondern in *eigene Sache* zu schreiben. *Nostra res agitur* — wo es sich um Deutschland heute handelt. Ich meine diesen Satz nicht politisch — obwohl er auch in diesem Sinne seine Geltung hat. Ich meine diesen Satz vor allem kirchlich. Die Evangelischen in der ČSR sind heute mit der EKD in der Oekumene besonders eng verbunden. Es geht nicht bloss um äussere Bande, vielleicht um die Bande der Nachbarschaft. Wir waren immer Nachbarn des deutschen Volkes und den deutschen Kirche, von einer inneren Solidarität liess sich aber kaum sprechen. Gerade das geschieht jedoch in der letzten Zeit in der Kirche

immer klarer. Die erneuerten Beziehungen dieser Jahre sind ein Beweis dafür, nicht nur in ihrer Frequenz, sondern in ihrer inneren Intensität: von dem ersten Besuch von Martin Niemöller bei uns, über die ganze Kette der mannigfaltigen Beziehungen bis zu unseren Besuchen bei den Brüdern in Deutschland ist gerade das gegenseitige Verständnis und die Aufgeschlossenheit — bei allen möglichen und unverschleierten Differenzen — das Erfreulichste. Jahrhundertelang hat es das nicht gegeben, vielleicht seit der Reformationszeit nicht — die allerdings vorbildlich war in der *Solidarität*, in der sich z. B. Martin Luther zum Erbe der böhmischen Reformation bekannte, so wie auch in der *Freiheit*, in welchen die böhmischen Evangelischen von der deutschen Reformation lernten.

Wird es heute anders, dann hat das keine bloss zufälligen Gründe. Die Ursachen liegen darin, dass unseren Kirchen in allem ihren Unglauben und ihrer Ohnmacht in den letzten Jahrzenten doch die Erkenntnis gegeben wurde, dass es keinen echten Weg vom Menschen zum Menschen und von der Kirche zur Kirche gibt, wenn nicht der der *Busse und Vergebung*. Diese zentrale Stimme des Evangeliums erklang unüberhörbar in unseren erneuerten Beziehungen von den ersten Schritten Niemöllers und Iwands bei uns und weiter. Daher die Hoffnung für diese Anfänge. Daher jene Solidarität. Wohlverstanden: keine oberflächliche Verbrüderung von Schwärmern, keine illusionistische Verdeckung der Verschiedenheiten und der gegenseitigen Gefahren, sondern echtes okumenisches Gespräch und vielleicht sogar theologische Auseinandersetzung. Konkret heisst das für uns: das Bekenntnis vor allem zu denen, die diese Stimme — die Stimme der Vergebung und der Versöhnung — in Deutschland hüten und in denen wir mit grosser Dankbarkeit die echten Brüder erkennen durften. Darin jedoch auch: die Freiheit und Aufgeschlossenheit *allen* gegenüber — zum Zeugnis und zum Frieden der Kirche und den Völkern in dieser zerspaltenen Welt.

BOHUSLAV POSPÍŠIL

Slavomil Daněk

Skizze seines theologischen Profils

I. Allgemeine kirchliche und theologische Situation

Mit der Auflösung und dem darauffolgenden Zerfall der österreichisch-ungarischen Monarchie am Ende des ersten Weltkrieges kam es im tschechischen Protestantismus, der damals hauptsächlich durch die evangelische-reformierte Kirche (H. B.) und durch die evangelisch-lutherische Kirche (A. B.) repräsentiert wurde, zu bedeutsamen Wandlungen. Theologen und Gemeinden wurden sich immer mehr ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der böhimschen Reformation bewusst, was letzten Endes — als durch den politischen Umbruch und die Bildung eines selbständigen tschechoslowakischen Staates auch die äusseren Bedingungen gegeben waren — zur Vereinigung beider Kirchen, zur einen Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder führte. Durch diese Organisationsänderung wurde die damalige theologische Generation und die führenden Lehrer der Kirche sofort vor eine verantwortungsvolle Aufgabe gestellt: die so entstandene Kirche vor der aktuellen Gefahr eines theologischen Latitudinarismus zu bewahren und zugleich die Überreste des theologischen Liberalismus und Rationalismus zu überwinden, deren Gefahr nun umso aktueller war, da die philosophische Autorität des ersten Präsidenten der Republik, T. G. Masaryk, für die Kirche auch in ihrer theologischer Seite nicht ohne Bedeutung war.

Die antretende theologische Generation, der diese Aufgabe zufiel, begriff gleich von Anbeginn an, dass der einzig mögliche Ausgangspunkt und die Stelle, woran sie in ihrer Arbeit anknüpfen könnte, die Brüder-Unität sei, deren Nachwirkung imstande war, über die Epoche der Gegenreformation und der nachfolgenden Toleranz hinaus Lehre und Praxis der beiden Reformationskirchen noch immer zu gestalten. Es wurde ihnen klar, dass von hier aus ein Weg zur Überwindung eines Zustandes, im dem beide Kirchen einen Ausgleich der bestehenden Unterschiede durch bloss mechanische kirchenpolitisch tragbare Kompromisse versuchen würden, gegeben war und deshalb auch zu einer höheren organischen Einheit in Lehre und Ordnung führen könnte. Auf der andern Seite wurde ihnen nach und nach nicht minder klar, dass das Bestehen dieser gemeinsamen Plattform und ihre eventuellen Auswertung in der Gestalt einer einheimischen Orthodoxie« in der gegenwärtigen Lage nicht dazu genügen kann, der durch die Vereinigung beider Kirchen gebildeten organisatorisch einheitlichen Kirche zur Überwindung der Schatten und Klippen einer blossen Union und zum Hineinwachsen in eine innerlich einheitlichen Kirche mit profiliertem theologischem Charakter zu verhelfen. Wenigstens einigen war es von Anfang an klar, dass es nötig ist, die Last einer verantwortlichen theologischen Arbeit auf sich zu nehmen, die mit Treue zum Herrn der Kirche und mit feinfühligem Vertsändnis für die Arbeit der vorherigen theologischen Generationen den Versuch unternimmt, die Botschaft der Schrift des Alten und Neuen Testamentes so zu verdolmetschen, um auch ein Volk klar anzureden,

das in einer ganz besonderen politischen Situation (die Nation hat nach einer dreihundertjährigen Unterbrechung die politische Selbständigkeit wiedergewonnen) und in einer Zeit grosser Hoffnungen für jede neue Botschaft sehr offen war. Es galt auch die damals sehr verführerische Gefahr abzuwehren, dass die Wortführer der Kirche irgendwelche einheimische tschechische Religion propagieren könnten, als Gegengewicht zu der grosser Mehrheit des römischen Katholizismus, der seine frühere enge Verbindung mit der Habsburgischen Dynastie mit beträchtlichen machtpolitischen Verlusten bezahlen musste.

Heute darf man bereits sagen, dass der Lehrkörper der neugegründeten evangelisch-theologischen Hus-Fakultät in Prag damals eine grosse Arbeit geleistet hat. Es ist keine Unterschätzung der Arbeit und Bedeutung der Anderen, wenn wir heute zwei Namen hervorheben, zwei Theologen, die besonders bedeutsam und profiliert die Entwicklung der Kirche in dieser entscheidenden Epoche beeinflussten und mitbestimmten. Neben Prof. J. L. Hromádka, der bereits zu dieser Zeit der einflussreichste Theologe der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder war, war es der Professor der alttestamentlichen Wissenschaft, Dr. Slavomil *Daněk,* dessen Werk allmählich und erst später (manchmal auch infolge der eigenartigen Arbeitsmethode sowie der Ausdrucksweise dieses Theologen) wirksam in die Gestaltung des dogmatischen Profils der jungen theologischen Generation eingriff und bis heute Leben und Arbeit der Kirche beeinflusst.

Wenn heute infolge der ökumenischen Beziehungen das Leben und die Arbeit der evangelischen Kirchen der Tschechoslowakei zum Gegenstand eines grösseren Interesses der Vertreter des Weltprotestantismus wird, entsteht daraus unsere dringliche Aufgabe, die Brüder der andern Kirchen — wenn auch zu Anfang bloss in informativer Weise — mit dem Werke dieser beiden Männer in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen bekanntzumachen. Es ist auch deswegen nötig, weil nur so ein Weg zum Verständnis der besonderen Betonungen offen steht, die von den Theologen und der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder überhaupt vertreten werden.

II. Leben und theologischer Ausgangspunkt

In erhöhtem Masse gilt dies für das Werk des Professors Daněk, das (bis vielleicht auf eine Ausnahme),[1]) für das Ausland durch den Riegel der tschechischen Sprache verschlossen ist. Diese Pflicht ist umso dringender, weil die Ergebnisse der Arbeit des Prof. Daněk (wenn sie auch zeitlich in den Zeitraum 1929—1945 gehören) meiner Meinung nach, immer noch ein aktueller Beitrag bleiben zur Lösung der Problematik, die einerseits durch das Auftreten der sogenannten Schule von Upsala, anderseits durch das Werk von Rudolf Bultmann und seiner Schüler gegeben sind. Gerade *Daněk* war es, der als erster Alttestamentler der Hus-Fakultät durch seine Kritik sowie durch seinen positiven Beitrag seine damaligen Schüler und heutigen Lehrer seiner Kirche für die Aufgabe rüstete, in Treue zu dem Vermächtnis der einheimischen Reformation, die Ergebnisse der Arbeit jener Theologen verständnisvoll, aber auch kritisch, entgegenzunehmen und mit ihrer Hilfe ihr Ringen um eine immer vollere und der heutigen theologischen und kirchliche Situation adäquatere Verdolmetschung der Botschaft der Schrift des Alten und Neuen Testamentes für die Kirche von heute weiter zu führen.

Der Lebensweg des Prof. Dr. Slavomil Daněk unterschied sich in äusserer Hinsicht nicht vom Lebensrahmen vieler theologischer Lehrer. Am 5. 10. 1885 geboren, war er, nach dem Studium an theologischen Fakultäten in Wien und Basel, Vikar und Pfarrer der reformierten Kirche. Im Jahre 1920 wurde er an die Hus-Fakultät berufen

und zwar für die alttestamentliche Wissenschaft, wo er (mit einer Unterbrechung zur Zeit der Okkupation der Tschechoslowakei, als die tschechischen Hochschulen geschlossen waren), bis zu seinem Tode arbeitete. Er starb am 23. Februar 1946. Aber schon das Thema seiner Dissertationsarbeit »Die heiligen Bäume im Alten Testament« und später auch die Habilitationsarbeit über das Thema »El šaddaj — Studie zur Geschichte des hebräischen lokalen Kultus« (1920), bewiesen, dass der junge Theologe nicht gesinnt war, die konventionellen Wege einer damals noch immer von der Kirche und ihrem Leben isolierten und kirchlich unfruchtbaren altestamentlichen Wissenschaft zu gehen, sondern dass er es als eine wissenschaftliche und menschliche Pflicht betrachtete, die Schrift des Alten Testamentes neu zu öffnen und sie der Kirche so in die Hand zu geben, damit sie wieder Antwort auf ihre Fragen suchen und finden könne.

Dies bedeutet allerdings nicht, dass er nicht an die Arbeit seiner Lehrer, sowie seiner Zeitgenossen angeknüpft oder ihre Arbeit unbeachtet gelassen hätte. Für viele seiner Schüler war es eine Überraschung, dass gerade er dankbar seines Basler Lehrers Bernhard Duhm gedachte, von dem er sagte, er habe die Fähigkeit besessen, das Wesen der Dinge instinktiv zu erfassen. Während seiner Arbeit setzte er sich mit den Thesen und Beiträgen der Vertreter nicht nur der älteren historisch-kritischen Schulen auseinander, besonders mit den Thesen der religionsgeschichtlichen Schule.[2]) Allerdings sah er in der Kritik nicht Selbstzweck und Endziel. Auch in seiner wissenschaftlichen Arbeit und in jener an der Fakultät hielt er sich am Prinzip, das er später für die Bedürfnisse der Seelsorge und Predigt-Praxis seiner Schüler formulierte: »Die Haltung zu den Hörern (keineswegs der Zutritt zu den Menschen), oder noch besser gesagt, das Fortschreiten mit der Gemeinde (keineswegs das Verhältnis zu ihren Gliedern) ist ausschlaggebend über Recht und Unvernunft. Ihr könnt die Gemeinde ausschelten, doch müsst Ihr ihnen *etwas dazu geben.* Immer muss sie aber ohne Pathos und ohne Emphase herausfühlen, es sei alles aus der Sendung dessen herausgetan, von welchem geschrieben steht: »Und da Er das Volk sah, jammerte ihn desselben; denn sie waren verschmachtet und zerstreut, wie die Schafe, die keinen Hirten haben.« Matth. 9, 36.

Nach einem Zeitabstand sehen wir bereits, dass Daněk von Anbeginn an nicht nur etwas der Kirche zu geben *hatte*, sondern dass er auch wusste, *was er geben* wollte. Von Anfang an war er bewusst ein Theologe und wollte nie etwas anderes sein. Von der biblischen Theologie verlangte er, sie solle ihre Probleme ausschliesslich theologisch lösen. Bisweilen lehnte er schroff das Hineintragen heterogener Arten des »Denkens und der Arbeit in die Werkstatt des Theologen« ab, und er wünschte, die Theologie möge, treu ihrer Sendung, die Stelle einnehmen, die ihr gebührt. »Die Philosophie war einst eine *Magd* der Theologie. Heute sinkt die Theologie zur *Dirne* der Philosophie herab. Wird je bei der Philosophie die Theologie eine D i v a sein?«[3]) Konkret bedeutete dies sich ganz und vorbehaltslos in den Dienst des Wortes zu stellen, in dem nach der unergründlichen Gnade (nicht immer, nicht überall und nicht zu einem jeden) Gott spricht. Theologe zu sein, bedeutete für ihn stets das Augenmerk auf das Wort und auf den Herrn gerichtet zu haben im Bewusstsein, dass nur derjenige die andern behüten kann, der selbst das Gesetz Gottes bewahrt. Daher schreibt und spricht er zu den Jüngern der theologischen Wissenschaft: »Keineswegs pectus, sondern aspectus est, quod facit theologum. Das Augenmerk ist das, was den Theologen macht. Das Augenmerk auf Gott, allerdings.«[4])

Dieses Augenmerk führte ihn selbst in einen radikalen Läuterungsprozess, in dem er sich bemühte, Theologie und Kirche von der schädlichen und paganisierenden Anschwemmung zu reinigen, die in der Geschichte auf die Kirche fällt und gegen die sie sich nicht charaktervoll und gehorsam genug wehrt. Er war traurig über die heutige Kleinheit und den Mangel an Tapferkeit und wurde nicht müde im Vergleich

mit der Reformationszeit nach der Treue und dem Gehorsam wahrer Zeugen zu rufen: »In der semper reformanda sollte es sich jeder 100mal überlegen, bevor er sich auf Hus und Calvin beruft und wenigstens 50 mal auf Luther und Comenius. *Damals* bedeutete immer noch etwas der *Mensch*, den die Kleider nicht machten und der sich für etwas zu schlagen hatte. Und freilich gilt gegenüber Paulus oder David erst recht: quod licet Jovi . . .«[5])

Als Theologe konnte er freilich nicht anders beginnen, als bei dem grossen Paradox und dem einzigen Grund der christlichen Existenz. Die Offenbarung Gottes, die für ihn das Wort war, das fleischgewordene Wort Gottes, Christus.[6]) Den Gott des Alten und Neuen Testamentes zu bekennen, bedeutet von seiner Einzigkeit zu wissen, die sich allen gedanklichen, philosophischen und theologischen Kategorien, geschweige denn den mathematischen Vorstellungen, entzieht. Man könnte vielleicht sein theologischen Profil am besten als *radikalen Theismus* ausdrücken — nur von dort aus kann man die besonderen Betonungen seiner Theologie verstehen, von denen später die Rede sein wird. Wenn er durch Studium zur Überzeugung gelang, dass »bei der mosaischen Theologie von Henotheismus zu sprechen, noch überflüssiger wäre, als bei Paulus (1. Kor. 8, 5) und der Monotheismus ist bei Moses ebenso ein Anachronismus, wie bei Echnaton«[7]) so wusste er, was er damit sagen wollte. Es war hier gerade ein solcher Hinweis auf die Unergründlichkeit der Offenbarung des Herrn gemeint, wie wenn er an einer andern Stelle des Zeitgeschichtlichen Hintergrundes schreibt: »Ist doch Mosaismus als geprägter Theismus ein philosophischer Ort des Paradoxon, keineswegs des Paradigma, und sein philosophisches Augenmerk ist Antinomie und keineswegs Antithese.«[8])

Es war für ihn ein Axiom, dass der reine Theismus den Polytheismus ebenso ausschliesst, wie den Monotheismus. Eben dieser Gedankenkreis Daněks wird besser durch eine (wenn auch kurze) Bekanntschaft mit den Begriffen der religiösen »Qualität« und »Quantität« beleuchtet, die Daněk als Hilfsmittel in einer Zeit prägte, in der seine grundlegende theologische Orientierung sich stabilisierte und die er im Grunde während der ganzen Zeit seines Wirkens als Klassifikationsbegriffe aufrecht hielt. Sie waren ein Ausdruck der grundlegenden Haltung Daněks zu allen religiösen Erscheinung, in denen er stets nach der Qualität der Religion fragte, um welche Religion es sich handelt, keineswegs worum es gehe: »Schon um des sicheren Vergleichens des quantitativen und qualitativen Gesichtspunktes willen, bleiben wir bei der Definition Schleiermachers. Um aber ihrer emotionalen Nuance aus dem Wege zu gehen, behalten wir nur das Wesen, indem wir als Religion alle Reaktionen auf die Erfahrung betrachten, dass die Abhängigkeit vom Gegenstand der Religion eine absolute ist. Dadurch ist die Harmonie gegeben, der Einklang mit dem Göttlichen als Grenze hinter der jede Reaktion in das religiös Inferiore sinkt. Demgegenüber kommt der Fortschritt in der Religion darin zum Ausdruck, dass die Religion sich immer konsequenter und entschlossener auf die Souveränität des Göttlichen einstellt«.[9]) Dadurch wurde auch die Grenze zwischen den rituellen, magischen und kultischen Quantitäten und den Qualitäten bestimmt. Diese Bezeichnung erklärt Daněk weiter: »Die Qualität einer konkreten Religion spiegelt sich also darin, welche Manifestationen des Göttlichen sie anerkennt und welche Kommunikationen mit ihm sie einführt. Mit Rücksicht auf diese religiösen Inhalte (Quantitäten) würde ich einen weiteren Maßstab darin suchen, dass diese unbedingte Abhängigkeit in der religiösen Erfahrung als eine d i r e k t e gegeben ist.«[10]) Freilich, nicht einmal das Direkte der Kommunikation an sich ist ein zuverlässlicher Maßstab: ». . . es ist nicht ihre Unpersönlichkeit, die ein solches Übernatürliche religiös disqualifizierte, so wie das Immaterielle ihres Wesens ihm nichts am religiösen Werte hinzufügt. Der entscheidende Moment besteht im Verfügungsrechte, der Träger dieser übernatürlichen Kräfte. Wo es unbeschränkt f r e i ist, dort

ist das Verhältnis zur Gottheit religiös inferior, selbst wenn dieses Verhältnis sich direkt äussert...«[11])

Von hier aus wehrte sich Daněk immer dagegen, dass die Religion des Alten oder Neuen Testamentes zu leichtfertig mit der Vignette des Monotheismus — oder an einigen Stellen des Alten Testaments auch des Polytheismus — bezeichnet und dadurch eine illegitime Unterscheidung zwischen der höheren Religion des Neuen Testamentes und der niedrigeren des Alten Testamentes nicht eingeführt wird. Auch das Alte Testament ist gerade so entschieden theistisch dadurch, dass es gegen die Magie und die übrigen entwertenden Disqualitäten gerichtet ist. Den wesentlichen Unterschied zwischen dem Heidentum und dem Christentum kann man nicht im »Quantum« Monotheismus oder Polytheismus suchen. Am Polytheismus ist nicht die Vielzahl seiner Götter schlimm, sondern sein Hintergrund. Auf der andern Seite ist es nötig, auch im Christentum eingedenk zu sein, dass »es möglich ist, die Wahrheit Gottes bis zum Tode einzuhalten, möglich auch den Sieg mit Gottes Hilfe zu erringen, und trotzdem die Krone des Lebens nicht zu gewinnen. Dies geschieht, wenn der Mensch nicht durchschaut, dass das, was er hat, nicht ihm selbst, ja nicht einmal auf seine eigene Rechnung gehört.«[12])

Wenn also die wahre Religion immer mit der Anerkennung der Souvernität Gottes beginnt, bedeutet dies zugleich, dass bei ihrem Anfang auch die Zunichtmachung des Menschen sein muss. Doch nicht einmal dort, wo beides eintritt, verliert die Sache selbst ihre dialektische Dynamik. Zusammenfassend sagt Daněk: »Die Annulierung des Menschen ist der Anfang der Religion — sie kann allerdings auch Ende sein, nicht allein in der mystischen »unio« (Union), sondern geradeso auch im Nirvana der Spekulation«.[13])

III. Zur Lehre vom Wort

a) Das Verhältnis der Schrift zum Wort

In dieser Grenzsituation hat der Mensch nur eine, von Gott gegebene Möglichkeit: sich unter das Gericht des Wortes zu stellen, durch das sich der unbegreifliche und unergründliche Gott nach Seinem Wohlgefallen offenbart. Er warnt jedoch gleich vor dem verhältnismässig beliebten und konventionellen Kurzschluss, in den auch diejenigen, die die verbale Inspiration nicht anerkennen, zuweilen eher praktisch als theoretisch das Wort mit der Schrift identifizieren. Bei aller grossen Achtung (wie dies noch bewiesen wird), die Daněk gegenüber der Schrift hatte, wusste er, dass er seine Schüler und die Kirche vor jedem Symptom einer solchen Verwechslung dringend zu warnen hat. Die Schrift des Alten und Neuen Testamentes ist seit ihrem Anfang das Ergebnis einer angestrengten und verantwortlichen theologischen Arbeit der Kirche: »... die Geschichte lehrt uns... die Illusion aufzugeben, dass die Schrift als eine bekannte und bestimmte Autorität religiöse Werte *produziere*. Wenn die hellenistische Diaspora die Septuaginta erforderte, der im Werden begriffene Katholizismus die Vulgata und die Reformation die Luther- und die Kralitzer Bibel, ist es evident, dass die religiösen Bewegungen und Werte ein Regulator der Tradition sind, nicht umgekehrt und dass erst sie die Tradition auf einen bestimmten — vorerst sogar auch textlichen — exegetischen und dogmatischen Typus potenzieren«.[14]) Damit ist zuerst gesagt, was anderswo und mehrmals immer von neuem betont wird: »Die Schrift ist nicht das Wort Gottes... Das Wort Gottes ist nicht einmal darin enthalten. Das Wort Gottes steht hinter der Schrift... Gerade das Faktum des Alten Testamentes beweist, dass die Schrift erst zum Worte Gottes wird«.[15]) Dies bedeutet, dass zwischen der Schrift und dem Worte eine qualitative Lücke ist. Diese ist in einer Richtung

durch die Tradition ausgefüllt; in der anderen Richtung, vom Menschen zum Wort, ist die auslegende und schriftdeutende Tätigkeit eine von den menschlichen Aufgaben, die nur in der Gemeinschaft der Kirche legitim ausgeführt werden kann. Die Methode des Prozesses wird — nach Daněks Meinung — durch die unbestreitbare Tatsache bestimmt, dass ales, was wir seit den ältesten Zeiten als Lösung des rezipierten Textes vor uns haben, Traditions-Individualitäten sind, die in der alttestamentlichen Wissenschaft nur als Glieder einer Entwicklung in Betracht gezogen werden können, die aus der Vergangenheit mit einer bestimmten Gesetzlichkeit vorwärts gegangen ist. Wie bereits die Terminologie dieser Traditionstypen zeigt, kann man sie nicht sporadisch und zufällig nebeneinander als Bürgen für die Rekonstruktion des Urtextes gebrauchen. Umsoweniger allerdings ist es möglich, ihre Technologie als Richtschnur zur Erfassung des religiösen Zustandes jener Zeiten zu verwenden, in denen die Originale des alten Testamentes entstanden und damit auch nicht zum Berechnen der religiösen Werte dieser Urtexte«.[16])

b) Voraussetzungen und Inhalt der theologischen Exegese

Daněk suchte von Anbeginn seiner Arbeit an nach Orientierungspunkten, die ihm den Weg zurück zur Zeit der Entstehung des Alten Testamentes zeigen würden. Nicht deswegen, dass er vielleicht geglaubt hätte, dass er dadurch zum Worte selbst gelangen würde, wie man ihn manchmal verdächtigte, sondern weil er wollte, dass die purifizierte Schrift wenigstens annähernd diejenige Sprache spräche, mit der sie ursprünglich reden wollte, und einmal geredet hatte. Er verwarf die historisierenden Rekonstruktionen, als er erkannte, dass die biblischen Probleme einzig und allein theologisch gelöst werden können. Die theologische Arbeit wurde ihm immer mehr zu einer ausschliesslichen Beschäftigung mit der Tradition. Eine wichtige Hilfe wurde ihm dabei der textkritische Apparat, da er gerade darin das theologische Bemühen und die Absicht der Tradenten zu finden meinte. Dabei wusste er immer mehr, dass eine solche Arbeit nur dann von Nutzen sein wird, wenn der Theologe sich selbst dem Tradierungsprozess anschliesst, und aufhört, ein sogenannter Fachmann zu sein und zum eifrigen »Písmař« (Schriftweisen) wird. Das bedeutet für ihn zu einem Bibelmenschen, der die Bibel nicht nur liest, sondern der sich unter ihr Gericht stellt und sie bewusst als den allerteuersten Schatz in der erreichbar reinsten Gestalt weiter gibt. Darum, gerade dadurch, dass er sich in jenen Prozess eingeschaltet hat, oder eingeschaltet wurde, der aus der Labilität des Textes hervorgeht, hatte er an der fortwährenden Purifikation des Textes teil.[17])

Den Rückweg zum A. T. sah er allerdings als einen sehr mühseligen an, weil er bereits in der Dissertations — und in der Habilitationsarbeit feststellte, wie sehr die biblischen Termine mit heterogenen Elementen überschüttet sind. Und am Ende seines Lebens beklagte er sich mehr denn einmal, er fürchte, jedes Wort in der Schrift sei ein theologischer Terminus durch welchen die ersten theologischen Generationen, die gleichzeitigen religiösen Qualitäten auszudrücken und festzuhalten versuchten. Darüber schreibt er in einer wichtigen Arbeit zu Beginn seiner Reife: ›Die Aufgabe der sachgemässen theologischen Exegese ist jedes religiös wenigstens potenziale Atom der alttestamentlichen Texte ausfindig zu machen und bis auf das denkbar kleinste Residuum auszusondern und für sich vorzubehalten, damit sich so zeigen kann, was an allem vielleicht doch für Kultur und Politik übrigbleibt. Das bisherige geradezu entgegengesetzte Vorgehen, das kritiklos an den politischen und kulturellen Aspekt der alttestamentlichen Texte haften bleibt und ihn in Verblendung durch die Textemendation, ja durch literarische und historische Rekonstruktionen zu Ende zu zeichnen versucht, also dort anfangend, wo der traditionelle Prozess des Alten Testamentes

(manchmal einschliesslich der rezipierten Übersetzungen), aufhörte, kann nicht anders als in Verlegenheiten über die Kreuzung der »Entwicklung« und »Offenbarung« in der Geschichte der alttestamentlichen Religion enden — über die Unfruchtbarkeit des religiösen Ergebnisses spreche ich überhaupt nicht — und insofern die profane Geschichte nicht genügend Korektive oder Zurückhaltung hat, in Mystifikationen überhaupt«.[18])

Als das grösste Hindernis für ein angemessenes Verdolmetschen der alttestamentlichen Texte betrachtet er die Historisierung, die er hauptsächlich dem griechischen Traditionsgebiete zuschreibt. »Tatsächlich kodifizierte die griechische Übersetzung als erste, soviel wir wissen, die Überlieferung des Alten Testamentes als eine geschichtliche, während die palästinische Tradition, die mit den alttestamentlichen Tatsachen am meisten verwandt war, keine Geschichte kennt, nicht einmal in der Anordnung des Kanons. Sich also an den geschichtlichen Typus der alttestamentlichen Überlieferung anschliessen, bedeutete auf ihrer zeitlichen Ausgestaltung zu ein Erstarren, wie später die lateinische Kirche den biblischen Wortlaut durch die tridentinische Vulgata petrifizierte«.[19]) Er entsetzte sich darüber, dass anstelle der Mysterien die Historie getreten war, als die Bühne der Vergottung des Menschen,[20]) dass die Geschichte die Offenbarung ersetzen, die Konzeption die Facta vertreten soll.[21])

Es war aber nicht nur die Willkür eines Forschers, sondern eher die Heilsnot und eine Folge der Verantwortung des Lehrers der Kirche, wenn er vor der Historisierung der Texte warnt. »Es ist nicht aus Not, wenn ich rate, die biblischen Historisationen als die letzte, wenn nicht als die allerungeeignetste Applikation der prophetischen, allerdings auch der gesetzlichen und erbaulichen Richtlinien aufzufassen. Unter den verschiedenen und bei so manchen Lücken der Geschichte, auch vielerei Möglichkeiten dürfen wir ... nur jene festhalten, die die geistliche Situation richtig hervorhebt und trägt. Auch nur literarisch-wissenschaftlich ist es erwünscht, bei der Schrift sogar unerlässlich, von dem übergeschichtlichen Zusammenhang auszugehen, keineswegs aus der Geschichte den Weg zur Offenbarung zu suchen. Jeder Bibelleser gibt doch gerne zu, dass es ihm eigentlich gleichgültig ist, ob der Prophet Zedekia oder Israel meint. Worum es ihm geht, ist der verlässliche Weg. Und dazu ist hier die biblische Historie, damit wir zur Kenntnis nehmen, dass wir nicht in der Mythologie, sondern in Gesetzen lesen, die auch in der Geschichte gültig sind, dass wir uns nicht mit Magie abgeben, sondern es mit der Wahrheit halten, die sich im Leben durchsetzt.[22])

Neben dieser so aufgefassten Historisierung gibt es noch weitere Irrwege... »Nicht weniger schädlich ist allerdings die Naturgeschichte, aber diese ist schreiender, daher nicht so gefährlich ... wir haben festgestellt, dass die Wörterbücher auch die Komposition ignorieren und die literarische Kritik bevorzugen, von der jedermann ohne Qual bekennt, sie werde zuweilen nach den Erläuterungen gemacht und ein andermal wieder umgekehrt. Und dass man das Wörterbuch nach der Exegese macht, anstatt die Exegese nach dem Wörterbuch, das weiss ein jeder, der es je in der Hand hatte«.[23])

Daher jenes Bestreben, den ursprünglichen Inhalt der biblischen Termine zu erarbeiten, das so charakteristisch für seine Arbeit ist, und daher auch die Prinzipien, die er für jede künftige Exegese aufstellte, die theologisch und kirchlich sein will.

»Die Forderungen, die das Alte Testament an die Exegese stellt:

1. Die alttestamentlichen Stoffe in der am weitesten zurück erreichbaren Gestalt und Gefüge wurden zweifelsohne schon aus dem Titel der Religion erhalten und überliefert. Daher kann nur eine Auslegung befriedigen, die trachtet, *je religiöse Grundlage, wenn nicht den religiösen Charakter eines jeden alttestamentlichen Stoffes zu erfassen oder zu erforschen.* Daher sind alle Versuche Grund und Sinn der Texte oder

Kontexte in andern Momenten zu suchen, z. B. in politischen, sozialen, kulturellen, ethischen, ungehörig, oder verfrüht und infolgendessen irrig.

2. Die alttestamentlichen Stoffe haben einen langen und komplizierten Traditionsprozess durchgangen, wodurch ihr religiöses Kolorit betroffen, wenn nicht entfärbt wurde. Daher ist unerlässlich, sie *terminologisch zu überprüfen,* in der Erwägung, dass die genuin-religiöse Bedeutung bestimmter Termine versank, oder ihre einstige religiöse Zugehörigkeit geändert wurde, wenn sie nicht bewusst umgedeutet wurden. Eine erhöhte Aufmerksamkeit ist denjenigen Zügen zu widmen, die (in der Regel) drastisch oder kurios hervorragen und in den Überdetaillen des Stoffes in eine der übrigen sparsamen Struktur ganz und gar unangemessene Peripherie hineinlaufen — ein Zeichen, dass sie weithin alterierte Spuren der allem Anschein nach einst religiösen Pointen sind.«[24])

Die durch diese Thesen geforderte und in der Praxis von Exegese und Predigt geltend gemachte möglichst radikale Enthistorisierung bei aller sogar auffallenden Übereinstimmung in der Methode unterscheidet sich in ihrem Ziel klar von den Bestrebungen um die Erfassung des *kultischen Hintergrundes der Geschehnisse des Alten Testamentes.* Daněk wusste um diese Tendenzen und er fürchtete neben anderem, dass sie zu einem Selbstzweck entarten könnten, wovon selbst seine Schüler nicht frei waren. Er selbst schreibt dazu: »Übrigens wird seit nicht ganz 10 Jahren ein anderer Ausgangspunt versucht, dank einer grösseren, der alttestamentlichen Religion gewidmeten Aufmerksamkeit. Die sinaïtische Perikope, ja der ganze Verlauf des Exodus, gilt dann nicht mehr als ein mehr oder weniger historisches Referat, sondern als eine Reproduktion kultischer Vorgänge wie: ein Rezitieren der Gesetze bei der Erneuerung des Bundes am Neujahr oder ein Vortrag von Legenden bei der Feier des Paschalammes. Abgesehen von den Symptomen, die davon zeugen, dass hier nur eine neue Mode Wurzel zu fassen beginnt, denke ich, dass das Problem nur verschoben wird. In Wirklichkeit ist das Verhältnis der kultischen Handlung und der traditionellen Begebenheit weithin einfacher und unmittelbarer...«[25])

c) Mythologie in der Schrift

Viel weniger als die Historie und das selbstzweckdienliche Herumspielen mit den Texten, befürchtete er die Mythologie. Seinen Schülern sagte er und schrieb auch, dass die Mythologie letzten Endes keine grössere Irrlehre in der Bibel sei als die Soziologie, und in der Bibel sah er lieber ein Kompendium der Mythologie als eine Anthologie volkstümlicher Weisheitslehre oder die Historie. Und dies deshalb, weil für ihn das A. T. ein religiöses Resümee des ganzen altorientalischen Altertums und die »richtige Synthese der Religion des Altertums war«.[26])

Gewiss enthält aus diesen Gründen das Alte Testament Spuren von Mythologie, doch im Zustand der Liquidation. Und dieses Stadium von Liquidation war für Daněk ein sehr wichtiger Moment und ein kritischer Punkt, denn es war zugleich s t a t u s n a s c e n d i t h e o l o g i a e.[27])

»Das Verhältnis zur Mythologie im Alten Testament ist letzten Endes auch das Verhältnis zur Schrift in ihrer Bestimmung als Quelle der religiösen Erkenntnis für die christliche Gemeinschaft. Bei der Wahl der Methode ging ich gleich von der Tatsache aus, dass alles, was wir seit den ältesten Zeiten — als Entzifferung des rezipierten Textes vor uns haben, Traditions-Individualitäten sind, die in der alttestamentlichen Wissenschaft nur als Glieder einer Entwicklung in Betracht gezogen werden können, die aus der Vergangenheit mit einer bestimmten Gesetzlichkeit vorwärts gegangen ist. Wie bereits die Terminologie dieser Traditionstypen zeigt, kann man sie nicht sporadisch und zufällig neben einander als Bürger für die Rekonstruktion

des Urtextes gebrauchen. Umsoweniger allerdings ist ihre Technologie als Richtschnur zur Erfassung des religiösen Zustandes jener Zeiten, zu verwenden, in denen die Originale des Alten Testamentes entstanden sind und damit auch nicht zum Berechnen religiöser Werte dieser Urtexte. In dem mühseligen Bemühen um Annäherung an die historische Wirklichkeit darf die alttestamentliche Wissenschaft sich nicht irreführen lassen, weder durch eine Tradition, noch durch Einzelheiten, wenn sie auch als noch so brauchbar erscheinen sollten, falls sie die Hindernisse nicht vermehren will, die sich ohnehin auf dem Weg anhäufen und falls sie Bausteine zur künftigen Rekonstruktion beitragen will, mag sie noch so entfernt und kaum möglich erscheinen«.[28])

d) Fakta des Alten Testamentes und ihr theologischer Ort

Das Anliegen Prof. Daněk bestand also praktisch darin, durch den entgegengesetzten Vorgang fortzuschreiten, um zu jenem Stadium der Liquidation der Mythologie zu gelangen, wo die alttestamentlichen Theologie in ihrer Entstehung, d. h. in voller Frische und Konkretheit, zu erfassen ist. Daraus ist das Hauptinteresse Daněks um das alttestamentliche Faktum zu verstehen. Er fasst die altetestamentlichen Fakta im grossen und ganzen in drei Gruppen. In der ersten befinden sich die biblischen Gestalten — Daněk sprach nie von biblischen Personen. Die Theologie des Alten Testamentes handelt nicht von Personen, sondern von Gestalten, wobei es nicht nötig ist sich um ihre Historizität zu kümmern. Hier muss man hauptsächlich dies beachten, dass die Forscher oft schicksalsschwere Verwechslungen des literarischen Faktums für das historische Faktum begehen. »Sich umorientieren auf die primitiven, besser gesagt, antiken, auf orientalische eher als nur semitische Psychologien ist daher gewiss das minimale Erfordernis, das an die alttestamentlichen Wissenschaft gestellt werden muss. Zweifelsohne wird man sich nämlich weiter auch in den noetischen bis metaphysischen Unterbau der alttestamentlichen Überlieferung einarbeiten müssen. Der Unterschied unserer und ihrer Auffassung des Namens hat als Gegenstück den Unterschied zwischen dem mittelalterlichen Nominalismus und Realismus und steht ihm in nichts nach: der Name und damit auch die absichtliche Namenlosigkeit (iš) erfasst und garantiert die Existenz der Gestalt... Anderseits kennt die alttestamentliche Überlieferung weder Personen noch Persönlichkeiten in irgendeinem Sinne unseres Wortes.[29])

Die zweite Gruppe von Fakten bildet den Rahmen, dessen Hauptmerkmal die Krise ist. Der Sündenfall, die Sintflut, die Sprachenverwirrung. Über Charakter und Funktion dieses Rahmens schreibt Daněk: »Die alttestamentlichen Tatsachen kennen wir nicht, eigentlich erkennen wir sie nicht mehr und vielleicht werden wir sie überhaupt nie mehr deutlich erkennen, selbst wenn wir uns der Überlieferung in ihrem äusseren Rahmen anpassen... Typisch ist die Unbestimmtheit der Stereotypen (lange Zeiten, für lange Tage). Schon die Motive der einzelnen Zeitalter und ihre Periodisation deuten an, dass der Rahmen der Überlieferung die Autarkie und die Kontinuität der Zeit negieren soll, die unsere Geschichtauffassung voraussetzt. Und doch können wir wiederum nicht die alttestamentliche Anschauung durch die geflügelten Worte verdolmetschen: die Geschichte wiederholt sich. Auch die Verfechter der astronomisch-mythischen Erklärung geben zu, dass der biblische Rahmen nur teilweise sich mit dem System der zyklischen Zeitalter deckt, das von andersher bekannt ist.‹ An dieser Stelle empfiehlt er eher die Vorstellung eines Bildes auf dem die Gestalten aus der Geschichte eines Volkes zusammen abgebildet sind, ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Einreihung und Zugehörigkeit. Und er schliesst mit den Worten: »Wir haben kein Bild der Überlieferung: wenn aber solches Bild für die alttestamentliche Wissenschaft

einmal wenigstens in Umrissen ersichtlich sein wird, so wird es weder eine Kirchengeschichte, noch sogar eine Offenbarungsgeschichte sein ...«[30])

Die dritte Gruppe wird durch den Standpunkt der Anschauung bestimmt: Die traditionelle *Anschauung,* die die unerlässliche Voraussetzung und das selbstverständliche Mittel des Sehens bildet, ist die Perspektive der Schöpfung, deren spezifischer Anzeiger im Alten Testament zum Symbol das Zeichen hat ('ót) Hierzu gehören die Tatsachen, die wir als natürlich betrachten.«[31]) Gerade in dieser Gruppe ist es nötig, wenigstens Daněks Auffassung der Funktion des Wunders zu erwähnen. »Wir kennen wenig die Fakta des Alten Testamentes und ... ganz anders werden seine sogenannten historischen Bücher reden, wenn wir jene Fakta reichlicher und besser kennen werden. So weiss ich noch nicht einmal, wieviele Wunder uns auf diesem Wege verschwinden werden. Diejenigen aber, die übrig bleiben, erklärte unerklärte, die werden unentbehrlich sein, da sie mit der Sendung der Tradition unablösbar verbunden sind. Man findet im Alten Testament kein einziges Wunder oder Mirakel, das als blosses Naturphänomen an und für sich stehen würde ...« Das Wunder hat einen nicht abzutretenden Ort in der Theologie der Überlieferung. Schon deshalb ist es unerlässlich, ihm auch einen theologischen Platz anzuweisen ... Zeichen, Mirakel, Wunder sind Anzeiger der schöpferischen Möglichkeiten ad hoc. Wenn dieser Zusammenhang aufgehoben wird, kann man sich allerdings nicht wundern, wenn wir zu der folgenden religionsgeschichtlichen Erkenntnis gelangen: Es scheint, dass die Idee (Schöpfung) für die praktische Religion der älteren (Israelischen) Zeit verhältnismässig geringe Bedeutung hatte. (Gunkel, Schöpfung RGG; 1931, 5, 230)«. »Bei alledem kann man allerdings nichts gegen die Beseitigung des Wunders durch die Enthüllung von einst unbekannten Naturprozessen einwenden, ausser einer einzigen Ausnahme — wenn es für eine Machination erklärt würde. Das wäre eine Überschreitung der Kompetenz«.[32])

Wenn auch überall gelten würde, dass die Fakta sprechen, die alttestamentlichen Fakta sprechen allerdings nicht: »... Facta loquuntur gilt beim Alten Testamente nicht. Die Fakta des Alten Testamentes reden höchstens in verschiedenen Sprachen, was aufs Gleiche heraus kommt«.[33]) Dies deshalb, »weil wir die Fakta des Alten Testamentes wenig kennen ... und ganz anders werden seine sogenannten historischen Bücher reden, wenn wir jene Fakta reichlicher und besser kennen werden«.[34]) Zur Verwirrung trägt auch die alttestamentliche Wissenschaft selbst bei, weil sie die Fakta nicht theologisch betrachtet: »... die Erbsünde der alttestamentlichen Wissenschaft: sie betrachtet die Fakta nicht mit eigenen Augen, geht nicht ihren eigenen Sachen nach, sondern sieht herum, was jede beliebige Wissenschaft dazu sagt und wie sie es macht ... Sie betrachtet die alttestamentlichen Fakta ebenso unfachlich wie ein Kirchenhistoriker oder Assyriologe ... Wenn die Erbsünde nicht zur Todsünde werden soll, so ist es an der Zeit, dass die alttestamentliche Wissenschaft mit dem Faktum des Alten Testamentes rechne, das heisst so, wie es sich in Wirklichkeit darbietet, und seine Fakta so nähme, wie sie sich in Wirklichkeit verhalten«.[35])

Dazu ist es nötig zu wissen, warum gerade diese Fakta und warum gerade auf diese Weise sie von der Tradition aufgezeichnet und überliefert werden.« Die Form der Überlieferug ist nur ein Mittel, um bestimmter Funktion gerecht zu werden. Blosse Fakta, dieses oder jenes factum brutum, entscheiden nicht, sondern das, warum die Tradition sie aufzeichnet.

1. Das Erste, was wir finden, ist die traditionelle Absicht, dass die Gestalten verkörperter *Protest* seien, dessen Akzent das Zeugnis ist ... Die alttestamentlichen Gestalten sind weder als Vorbilder noch überhaupt als gute oder schlechte Beispiele gedacht ... Ist doch dies die Absicht der Überlieferung mit den Gestalten des Alten Testamentes: Protest der Souveränität und Einzigartigkeit Gottes gegen ihre

Unzulänglichkeit und Einzelheit. Nur so kennt auch das Neue Testament die alttestamentlichen Gestalten: als eine Wolke von Zeugen.

2. Was jener Glaubenshymnus sonst von ihnen aussagt, ist kein Lob, sondern Verteidigung, Rehabilitation, nicht Reminiszenz... Hier gilt das eigentliche traditionelle *Interesse* als zweite Funktion der alttestamentlichen Überlieferung: der durch den immerwährenden Protest genährte *Prozess* zwischen Gott und dem Menschen, dann aber allerdings sein Ergebnis — das *Gericht*...« [36])

Von diesen Fakten gilt ferner: »Summa summarum: Die Fakta des Alten Testamentes ändern sich, wenn wir sie genau betrachten, werden kleiner beim besseren und verschwinden beim besten Zählen. *Facta labuntur.* Sie reden nicht von selbst, und sie verwirren sich, je mehr wir ihnen einsagen. Die Destruktion irgend einer traditionellen Form, Negation von Personen, Daten und Ereignissen ist nie so verderblich wie ihre Konstruktion, einfach deshalb, weil man bei der Destruktion nicht bleiben kann... während Konstruktionen durch Jahrhunderte hindurch mitgeschleppt werden«.[37])

So konnte Daněk allerdings sprechen, weil er nicht nur wusste, sondern auch glaubte, dass hinter den entsetzlich vergänglichen Fakten das WORT steht. Solch ein Weg führt zur höchsten Funktion, in der die Überlieferung das Wort Gottes vermittelt. »Der traditionelle Schluss aus den Fakten des Alten Testamentes ist die Provision — absit venia verbo — und ihr Satz die Verheissung... so haben wir erst nur die Richtung festgestellt, die wir einschlagen sollen, um uns des Begreifens der Konsequenzen dieser Anschauungsprämisse zu versichern durch die die alttestamentliche Auffassung der Welt und des Lebens charakterisiert ist«.[38]) »Das Wort bleibt nach den versunkenen, vernichteten und verschwundenen Fakten des Alten Testamentes bestehen. Aber ohne Fakta können wir nichts tun. Ohne sie würde das Alte Testament ein nacktes Faktum und höchst klägliche menschliche Worte bleiben. Wenn es als Faktum zum Worte Gottes wird, bleibt es dies gerade vermöge der Fakten, die vergehen. Es gibt Worte des Alten Testamentes, aber das WORT wird (verbum fit), die Fakten ändern sich, aber es bleibt das Verbum des Alten Testamentes. Die Fakten sowie das Faktum des Alten Testamentes, kurz die Worte und ihr Sinn werden sich offenbar ändern, aber das WORT bleibt dasselbe... Manet, quia fit...«[39])

Auf diese Weise ist etwa die Grundthese Daněks zu verstehen: »Die Schrift ist nicht das Wort Gottes, das Wort Gottes ist nicht in ihr enthalten. Das Wort Gottes ist hinter der Schrift. Die Schrift wird erst zum Wort Gottes. Zum Worte, das ewig bleibt: Manet, quia fit. Und sie wird dazu, weil das Wort Gottes Geltung hat... Das Ende des Wortes ist ein Widerspruch. Auch in der Grammatik hat ein jedes Verbum höchstens eine Endsilbe. Das Verbum des Alten Testamentes hat die Endsilbe des Neuen Testamentes«.[40])

e) Proben der Schlüsse

Als Proben der Schlüsse, zu denen die Anwendung dieser Thesen geführt hat, will ich nur wenige erwähnen. So spricht Daněks Einreihung des Josua von der Prävalenz der Theologie über die Geschichte. »*Historisch* kann sich Jos. 3 ff. etwa auf die 2. Stadt von Jericho beziehen (2500—2100 Vincent), aber in der Überlieferung konnte es seinen Platz erst in der Okkupation erhalten, gerade so wie wir nicht von vornherein die Möglichkeit des archäologischen Beleges ausschliessen können, dass Josua chronologisch vor Mose heutigen Datierens gehört, für immer aber können wir behaupten, dass theologisch Josua erst nach dem Exodus kommen konnte«.[41])

Für die Geltendmachung der Thesen von dem komplexen Charakter der alttestamentlichen Gestalten ist typisch, was er über das Profil Moses sagt: »Der Kompliziertheit des Gesetzes entspricht nur die Verschmelzung der Gesetzgeber in einen Typ.

Die Komplizierheit der Gestalt selbst erinnert jedoch an eine noch höhere Dignität, die einem Namen an der Spitze des Gesetzes entspricht. Handelt es sich um die Verschmelzung der Gesetzgeber unter einem gemeinsamen Titel, so würde Moses ein Zeichen-Name oder ein Gattungsterminus sein. Wenn sich aber im Neuen Testament Vater und Sohn vertragen, so kann das Alte Testament den Herrn und Diener vertragen. Kommen Jesus, Moses und Elia auf dem Berge der Verklärung zusammen, so besteht keine Ursache dafür, warum Jesus am Berge Gottes (Ex 3; 1 Kön 19) auf sie eifersüchtig sein sollte«.[42])

f) Das fleischgewordene Wort Gottes

Durch diese Methode und die Ergebnisse, die auch aus diesen zwei Proben ersichtlich sind, zerschlug Daněk zwar viele konventionelle Vorstellungen, stiess aber zugleich auf viele Missverständnisse und Gegner, die ihm sogar den Doketismus vor--warfen und das umso eher, da er nicht einmal in seinem Zutritt zur Christologie vor den Konsequenzen der Geltendmachung seiner Thesen stehen blieb. Gerade in dieser bei jedem Theologen wichtigsten Frage kann man allerdings bei Prof. Daněk nur wenig direkte Aussagen finden. Aber von denen, die schriftlich erfasst sind, will ich diejenigen anführen, die nicht nur über die Entwicklung, sondern auch über das Endstadium, zu dem Daněk gelangt ist, verlässlich informieren. In seinem Vortrag »Kirche, revolutinäres Gebilde der religiösen Gesellschaft« sagt er: »Ich hatte Christus für die Verkörperung des Eingreifens Gottes durch Sendung eines menschlichen Individuums, zu dem das Alte Testament gravitierte und von dem aus das Neue Testament sich orientierte. Ich möchte ausdrücklich feststellen, dass eine solche Definition keine wenn auch provisorische christologische Formulierung weder meint noch sein kann. Der Ausdruck »Vorkörperung« und »menschliches Individuum« will nur den Zusammenhang mit der Christologie andeuten, wie es die Pflicht eines jeden ist, der in der These mit dem Prädikat Christus operiert... Christus selbst, das ist der in den Lauf des Lebens und der Welt eingreifende Gott«.[43]) Ebendort sagt er: »Christus *ist* die Revolution, durch die Gott in die Menschheit eingreift. *Gott* führt die Revolution durch und nicht Christus, umsoweniger der Mensch oder die Gesellschaft«.[44]) Von diesem Standpunkte aus werden wir eher begreifen, dass er bei der Zusammenstellung des Syllabus des Buches Peter Brunners: »Vom Glauben bei Calvin,« das im Original betitelte Kapitel »Der Christus in der Heilsgeschichte« nach sorgsamer Erwägung und offensichtlich mit innerer Befriedigung folgendermassen verdolmetscht: Christus — die Heilsgeschichte.[45]) Dass es sich hier um mehr als eine stilistische Formulierung handelt, ist offenbar. Es ist auch mehr als ein Protest gegenüber den Absichten der Lebensbeschreibungen und Kommentare. Es handelt sich um den Ausdruck der höchsten Objektivität, die aus den Fakten des Neuen Testaments hervorgeht. Dazu noch ein weiteres Wort: ›Aus der Dogmatik würde bei mir jeder einen Fünfer bekommen, der nicht beachtet, dass der Sohn Gottes, Christus und Gott in Christo zueinander und auf die eine Seite gehören und auf die andere dagegen, Gott der Vater, Jesus und Jesus eins mit dem Vater. Das sind keine überflüssigen Einteilungen...‹[46]) Zu direkten christologischen Aussagen kam Prof. Daněk, was für ihn charakteristisch ist, als er zur Zeit der Schliessung der Hochschulen um sich einen Kreis von Brüdern und Schwestern aus den Prager Gemeinden versammelte, mit denen er im Winter 1942/1943 und was wiederum nicht minder charakteristisch ist — nicht irgendein Buch des Alten Testamentes, (das hatte er bewusst abgelehnt), sondern den ersten Petrusbrief besprach. Zu der Stelle: »Weil nun Christus im Fleisch für uns gelitten hat, so wappnet euch auch mit demselben Sinn, denn wer am Fleisch leidet, der hört auf von Sünden« (1. Petr 4, 1) sagte er: »Er litt im Fleisch

eigentlich durch das Fleisch, also schon durch die blosse Erniedrigung seiner Selbst in diese Art des Menschen (Phil. 2, 8). Das Leid aber, das unser Menschentum erlösen sollte, war allerdings ein Leid am Menschentum eines anderen Samens (Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Offbg. 22, 16) und Stammes (2. Kor. 5, 16; 1. Kor. 15, 22) nicht etwa nur in irgendeinem bloss irdischen Körper (1. Kor. 15, 40, 45, 47); entschieden nicht in einem Körper, der in sich das Zeichen der Verurteilung und des Todes trägt (Röm. 8, 3). Er hörte auf von der Sünde im Gegensatz zum Nicht Aufhören in der Sünde, (2 Petr. 2, 14), nicht von Sünden (Vulg.), sondern durch Unschädlichmachung des Corpus delicti, des Körpers der Sünde«.[47]) Das avisiert schon die nach den konventionellen wissenschaftlichen Masstäben scheinbar kühne, in Wahrheit aber demütige und gehorsame Aussage des Glaubens, der bereit ist, die Schrift zu lesen und sich dadurch auch unter ihr Gericht zu stellen, wo alles, aber auch wirklich alles, auf Christus konzentriert ist, von ihm ausgeht und zu ihm zurückkehrt: »Jeder Titel-Name in der Bibel buchstabiert für uns den Namen, der über alle Namen ist (Phil. 2, 9), jede Titelgestalt wächst uns »in das Mass der Gestalt des vollkommenen Alters Christi« heran (Eph. 4, 13). Das ähnelt aber nicht den »wissenschaftlichen« Aspirationen der früheren wie auch der heutigen Exegese. Nach ihrer Meinung schrieb Petrus zwar nicht diese Episteln, aber sicher w a r er d a. Nicht weniger z. B. Jeremia, obgleich er höchstens 60 »Gedichte« (Duhm) oder 260 Verse geschrieben haben soll. Diese Vermischung der literarischen Wirklichkeit mit der historischen ist gerade das proton psuedos (der Grundirrtum) und das peccatum originale (die Ursünde) der Halbheit der bisherigen biblischen Kritik, die von dem Titel der Epistel oder der Prophezeiung stehen bleibt und den tradierten Namen einfach voraussetzt oder ohne Überlegung übernimmt als ob es der Name des Autors wäre, und hinter ihm wie selbstverständlich die einst lebende Person des Urhebers sucht. — Sieh, die erste wie die zweite allgemeine Epistel des Apostels Petrus. Doch was ist mit der Klammer anzufangen (S)? Die Kralitzer Bibelübersetzer lasen und die Römisch-Katholischen lesen: des (Sankt) Petrus. Die Bibelmenschen lesen, wie man in der Offenbarung liest: des Sankt Apostels (18, 20). Ich selbst würde lesen, wie man wohl zuletzt lesen wird und ohne Klammer: Apostels des Felsen (tschechisch: Skála) — der Christus ist. Oder ganz für sich, nur diese Klammer: des H e i l i g e n (tschechisch: Svatý) — aller guten Dinge sind drei — Epistel des Heiligen, der heiliger ist als der Heiligste«. [48])

(Fortsetzung folgt).

[1]) Judaica 1947, No 3 »Nicht Quellen, sondern Syntax«.

[2]) Praktisch machte er es so, dass er in den Seminaren die wichtigsten Stoffe zu bearbeiten gab. Seine Vorträge waren dann häufig auch eine Aufeinanderfolge polemischer Bemerkungen zu den Publikationen und Ergebnissen gleichzeitiger Forscher. Es ist zu vermuten, dass die dadurch gereizte Neugierde der Hörer sie zum Studium der kritisierten Autoren führte. Ein typisches Probestück eines solchen fruchtbar polemischen Charakters seiner Arbeit ist die Verarbeitung des Werkes von Anton Jirku: »Geschichte des Volkes Israel«, das nach der eigenen Formulierung auf dem Titelblatt »restrinxit imo restruxit« auf »Dobové pozadí Starého Zákona« (»den Zeitgeschichtlichen Hintergrund des A. T.«, das im Verlag der Comenius-Fakultät nach des Autors Tode, im Jahre 1951 veröffentlicht wurde.

[3]) ZVEST (Korrespondenz 3. 6. 1943: ein unübersetzbares Wortspiel (děvečka — děvka — diva).

[4]) Wie hat man an der Hus-Fakultät zu studieren? Vorgetragen im Prager-Rundfunk 1945.

[5]) ZVEST (Der provisorische Anzeiger der evangelischen Theologen-Korrespondenz 11. 1. 44.

[6]) Durch die Notwendigkeit breitere theologische Kreise mit dem Werke des Prof. Daněk bekannt zu machen, wurde ich vor eine schwierige Aufgabe gestellt. Und dies deshalb, da es sich um einen durchdringenden eigen sinnigen Denker handelte, der einerseits kühn und eigeartig das Vermächtnis der vorherigen theologischen Generationen zu Ende dachte, und anderseits mit einer ganz ausserordentlichen, sogar hartnäckigen Akribie den sparsamsten und zugleich genauesten Ausdruck der Lösung suchte, zu der er gelangt war. Daher wählte ich zur ersten Information, im Interesse der treuen Verdolmetschung die Methode des direkten Zitierens, mit welcher es vielleicht am ehesten möglich sein wird, dem fremdsprachigen Leser die ursprüngliche Absicht des Autors und ein Bild der Denkweise Prof. Daněks zu vermitteln. Ich tue dies im Bewusstsein, dass es nötig wäre, Vieles viel detaillierter zu erörten und zu belegen, damit die ohnehin gewichtige Problematik nicht aus Verschulden und auch durch den Umfang der Zeitschrift gegebene Kürze durch weitere Fragezeichen beschwert würde. Wir würden dem allen am besten abhelfen, wenn wir, wie wir es beabsichtigen, allmählich in Übersetzung wenigstens die wichtigsten Arbeiten Daněks veröffentlichen könnten.

[7]) Dobové pozadí St. Zákona (Zeit geschichtlicher Hintergrund d. A. T. S. 59.

[8]) Ibidem S. 58.

[9]) Problém náboženského inferiorna (Problem des religiösen Inferioren) (Revue Kalich VII, S. 232).

[10]) Ibidem S. 233.

[11]) S. 233.

[12]) Prorok a prorok (Prophet und Prophet) (Kalender der Böhmischen Brüder 1929, Seite 125).

[13]) Vom Glauben bei Calvin, Syllabus S. 5.

[14]) El schadaj, Habilitationsarbeit, Zeitlicher Hintergrund des AT 187.

[15]) Verbum und Facta des A. T. (Jahrbuch der Hus-Fakultät 37, S. 11.)

[16]) El Schadaj, Habitationsarbeit (Zeitgeschichtlicher Hintergrund S. 186).

[17]) Darum sorgte er auch für die Herausgabe der Bemerkungen zur Kralitzer Bibel, weil der blosse biblische Text ohne diese Bemerkungen für ihn nur ein Torso war. Die Übersetzer der Kralitzer Bibel waren musterhafte Repräsentanten des Bestreben der Kirche um eine richtige Verdolmetschung gerade durch ihre nicht aufhörende Bemühungen um die Erreichung der möglich ältesten Textschichten auf der einen Seite und auf der andern Seite durch ihren Willen, die Botschaft der Schrift theologisch am treuesten und sprachlich am reinsten zu verdolmetschen.

[18]) S. Daněk, Gedalja S. 52.

[19]) Verbum und Facta, Jahrbuch der Hus-Fakultät 37, S. 25.

[20]) Die religiöse Bedeutung des Dogma S. 17.

[21]) Verbum und Facta, S. 27.

[22]) Die Krise der Kritik S. 22.

[23]) Krise der Kritik S. 32.

[24]) Gedalja S. 52.

[25]) Verbum und Facta S. 16/17.

[26]) Revue Kalich VII 135.

[27]) Krise der Kritik S. 42.

[28]) El Schadaj (Zeitlicher Hintergrund S. 186).

[29]) Verbum and Facta S. 14—15.

[30]) Verbum und facta S. 18/19.

[31]) Ibidem.

[32]) Verbum und Facta A. T. S. 21. 20.

[33]) Ibidem S. 12.

[34]) Ibidem S. 20.

[35]) Ibidem S. 13.

[36]) Ibidem S. 22—24.

[37]) Ibidem S. 22.

[38]) Verbum und facta S. 30.

[39]) Ibidem S. 32—33.

[40]) Verbum und facta A. T. S. 33.

[41]) Zeitgeschichtliche Hintergrund A. T. No 64.

[42]) Ibidem S. 62.

[43]) Kirche, revolutionäres Gebilde religiöser Gesellschaft S. 9.

[44]) Ibidem S. 10.

[45]) P. Brunner: Vom Glauben bei Calvin, Syllabus S. 22.

[46]) Mit Salz geschmückt (Miss-Prediger u. Willen der Offenbarung S. 79.)

[47]) Die erste allgemeine Epistel des Apostels Petrus. Auslegung und Erläuterung zusammengestellt von Sl. Daněk. Vervielfältig S. 26. — Wenn auch die einzelnen Abschnitte von den einzelnen Mitgliedern des Kreises verarbeitet worden sind, so war der Anteil Prof. Daněks bei der Arbeit selbst und besonders bei der Endformulierung ein solcher, dass man die in der Auslegung angeführten Formulierungen verlässlich als seine eigenen Formulierungen betrachten kann.

[48]) Erste allgemeine Epistel des Apostels Petrus 36—8.

Š. M. PAVLINEC

Auferstehung der Toten: Kerygma und Vorstellung

Als die Sadduzäer Jesus fragten, welchem Manne die auf Erden siebenmal verheiratete Frau in der Auferstehung gehören werde,[1]) wollten sie durch die Aporie die Unmöglichkeit des Auferstehungsglaubens zeigen. Jesus lässt die Schlussfolgerung offen, entkräftet aber die Voraussetzung: ihre Vorstellung ist falsch, die Sache selbst wird von ihr nicht berührt. Auch die Toten gehören Gott und können also nicht tot sein: Gott ist der Lebendingen Gott. An die Auferweckung glauben heisst an Gott glauben — und umgekehrt. Auch darf man wie über Gott so über die Auferweckung keine Spekulationen anstellen. Es geht nicht um *falsche* Vorstellungen, über deren logische Inkonzinnität wir dann straucheln würden; auch die scheinbar gut ausgeglichenen wären falsch, denn von der irdischen Erfahrung aus kann man nicht auf die himmlische Wirklichkeit urteilen. Man braucht die Dinge nicht ad absurdum zu führen wie die Sadduzäer; auch die zweite Ehe der Verwitweten und irgendwelche andere Tatsächlichkeit unseres Lebens würden dasselbe Problem stellen. Die Frage nach dem Unterschied der Gläubigen des alten und neuen Bundes, der grösseren und kleineren im Himmelreich (Mt 11, 11), nach dem Wie und Wann der Auferstehung, resp. nach dem Zwischenzustand wäre abwegig.[2]) Der nächste Schritt könnte nur noch die Spekulation über den Status der Engel sein. Die Urväter, aber nicht nur sie als besonders erwählt, sondern alle, die gewürdigt sind, jene Welt zu erlangen (L 22, 35), leben schon jetzt, ohne eine Andeutung, dass ihnen zur Fülle des Lebens das Mindeste fehlte.

Selbst das Wort Auferweckung ist nicht als eine Beschreibung gemeint. Unsere Perikope zeigt zwar, dass es in diesem Sinne Missverständnissen ausgesetzt ist. Es muss darum recht vertanden werden: nicht als Verlängerung, Verbesserung, Wiederholung des Alten; es wird doch nicht nur der Tod, sondern auch die Ehe und so auch die Fortpflanzung, also der ganze unveräusserliche Rahmen des irdischen Lebens mit all seinen Bedingungen aufhören. Dann aber kann das Wort im NT beibehalten werden, denn es bringt das Eine, worum es geht, gut zum Ausdruck: Alles Irdische ist vergänglich, das neue Leben ist kein natürlicher, automatischer Fortgang, sondern die neue Tat Gottes, die sicherzustellen nicht in des Menschen Hand liegt. Das Interesse beruht also nicht auf der Auferweckung als Prozess, sondern auf dem Glauben an Gott, der durch den Tod das Leben gibt und ohne den es kein Leben gäbe. Dies ist das Evangelium, das Christus bringt, der die Auferstehung und das Leben ist und in dem Abraham lebt, der Gott lebt.[3]) Von Anfang der Predigt Jesu (Mc 1, 15), ja von Anfang der Schöpfung an (J 1, 1s) bis zum Endstadium des Heilsgeschehens, wo dem Tod die Macht genommen und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht wird (2T 1, 10), heisst es: dass wir unser Vertrauen nicht auf uns selbst stellen sollen, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt (2K 1, 9), auf dass Gott alles in allen sei (1K 15, 28).

Diese Konzentration auf das eine Nötige ist umso merkwürdiger, als die damalige Zeit voll von genauesten Angaben über den zukünftigen Zustand war.[4]) Offenbar konnte man sich ohne sie das Jenseits nicht als wirklich vorstellen. Unter fremdem Einfluss erscheint und das Interesse fesselt besonders die Frage des Leibes und es fehlt nicht an massivsten Vorstellungen seiner Identität mit dem ins Grab gelegten. Das NT meint freilich wirkliches Leben, und zwar desselben Menschen, der gestorben ist. Auch darum kann das Wort Auferweckung unvoreingenommen benutzt werden. Aber die Benützung bleibt der der Apokalyptik diametral entgegengesetzt, mögen die Worte gleich lauten oder gewisse Vorstellungen in kleinerem oder auch grösserem Umfang auftauchen.

Die Feststellung dieser In-dienst-nahme und Unterordnung der Vorstellungen dem Zweck und Ziel der Verkündigung, zusammen mit dem Wandel des Weltbildes, führt heute bis zum völligen Verzicht darauf, »die Zukunft, die Gott im Tode schenkt, auszumalen«, um für die Zukunft des kommenden Gottes radikal offen zu sein. Mit Luther ausgedrückt: »Die christliche Hoffnung weiss, dass sie hofft, sie weiss aber nicht, was sie erhofft.«[5]) — Machen wir uns aber dadurch, so wird andererseits eingewendet, alles Konkreten im Gotteshandeln, seines objektiven Inhaltes selbst nicht verlustig? Realtheologie oder Entmythologisierung, so möchte die heutige Diskussionslage auch auf dem Gebiet der Eschatologie bezeichnet werden, wobei die etwaige Lösung je nachdem als mythisch oder unreal angesehen wird.

Nun wird des öfteren ein anderer Gegensatz betont: der des Auferstehungsglaubens gegen die griechische Unsterblichkeitslehre. Dass diese dem Christentum nicht entspricht, ist wohl noch nicht Gemeingut aller Kirchenglieder geworden und ist sicher der Betonung wert, hat sich aber in der Theologie so gut wie durchgesetzt.[6]) Die Frage nach der Gestalt der Auferstehungslehre und ihrem Platz innerhalb der Theologie bleibt jedoch umso dringender. Darüber können wir uns an der wohl bedeutendsten Studie orientieren, die zu diesem Thema in letzter Zeit erschienen ist, O. Cullmanns »Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten. Das Zeugnis des NT«.[7]) Hier wird gegen die Exegese Stellung genommen, die »unter Berufung auf das uns ansprechende ‚Kerygma' ....*das, was wir heute nicht annehmen können, nicht zur Substanz der Schrift, sondern nur zu ihrer abstreifbaren, ‚Einkleidung'*« rechne und so vielleicht gerade das aufgebe, womit »die urchristliche Botschaft *steht und fällt*«.[8]) Es scheint uns freilich, dass das Festhalten an der Unsterblichkeit der Seele kaum als das Mearkmal der Exegese »im Zeitalter des Radios und der Existenzphilosophie«[9]) angesehen werden kann; das Ende der grundsätzlichen Einleitung wendet sich ja gegen den plötzlich auftauchenden ‚Durchschittschristen'[8], der die Unsterblichkeit für die nt Lehre halte. Aber die Position kann als gegen biede Seiten ausgerichtet gelten, weil die nt »Vorstellung von Tod und Auferstehung ... ein so fester Bestandteil der urchristlichen Verkündigung ist, dass sie weder aufgegeben noch umgedeutet werden kann, ohne dass das NT seiner Substanz beraubt wird«.[10])

I.

Dass die Auferstehung ein so wichtiger Punkt ist, folge schon daraus, dass der Tod »nicht etwas Natürliches, Gottgewollte ..., sondern Unnatürliches, Abnormes, Gottwidriges« ist (C. 137). Hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde er nicht sterben. Der at Beleg soll Gn 2, 17 sein. Nun ist aber die Sündenfallsgeschichte im AT ganz vereinzelt, übrigens war die Drohung vielleicht anders gemeint, denn wörtlich genommen ist sie nicht eingetreten.[11]) Der Mensch samt aller Schöpfung ist dem AT nach Staub. Der Tod wird als ein natürliches Ende des Lebens hingenommen, ein

schweres, trauriges, aber gegebenes Los. Man stirbt wie alle Welt, ruhig und ausgeglichen, sehnt sich nach der Sättigung mit langem Leben und fürchtet den frühzeitigen Tod.[12]) Da es sich aber in diesem Leben, wie kurz oder anders behindert es sein mag, um die Gemeinschaft mit Gott handelt, die durch die Sünde so getrübt ist, dass vor Gott niemand bestehen könnte, kann es das echte Leben nur in ihrer Vergebung geben.[13]) Der Weg ist angebahnt, auf dem der irdische Tod wesentlicher Umbruch zu sein aufört und der Nachdruck sich deutlich und unwiderruflich auf den geistigen Tod verschiebt.

Auch in der Aussage »der Sünde Sold ist der Tod« (R 6, 23) klingt diese Auffassung mit und die Schöpfungssetzung des Todes wird hier nicht ausgeschlossen. Gerade das 6. Kap. spricht durchgehends vom geistigen Tod. Der Christ ist der Sünde gestorben, also soll sie in seinem sterblichen Leibe nicht herrschen (6, 11s). Der Leib (= der Mensch) bleibt also sterblich, auch wenn die Sünde in ihm nicht mehr herrscht (7, 4. 9ss). Gewiss, Paulus übernimmt den traditionellen Vorstellungsapparat, aber entscheidend ist, welcher Intention er ihn dienstbar macht. Es geht nicht um die Spekulation über den Ursprung des Todes, sondern um die Verkündigung der Rettung aus dem *ewigen* Tod.[14]) Auch bei dem Zwei-Menschen-Mythos Kap. 5 kann man unmöglich voraussetzen, Paulus erwarte durch die Versöhnung 5, 10s und die Rechtfertigung 5, 19ss die Ausschaltung des natürlichen Todes, dass also die Gläubigen nicht mehr sterben werden, wie man nach der wörtlich aufgefassten Parallele annehmen müsste. Im Gegenteil, die Meinung ist hier und 8, 13 dieselbe wie J 11, 25: sterben müssen alle Menschen, was aber für die einen Ende von allem ist, ist für die anderen ein Ereignis von nicht letzter Wichtigkeit.[15]) Es geht da um den sichtbaren Einschnitt, durch den die Möglichkeit zur Sünde endet, also das tägliche Sterben und Auferstehen mit Christus. Aber der wirkliche Gegensatz ist nicht der des zeitlichen Todes und des ewigen Lebens, sondern der des ewigen, geistigen Todes und Lebens. Auch während der besten Blüte des äusseren Menschen kann der innere in Sünden tot sein und umgekehrt.[16])

Diese Auffassung ist ganz entscheidend im AT wie im NT. Im wörtlichen Widerspruch der Bitte »mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage« (Ps 102, 25) und der Sehnsucht »abzuscheiden und bei Christus zu sein, welches auch viel besser wäre« (Ph 1, 23) ist dasselbe Ziel: nicht abgetrennt von Gott werden, geistlich tot, wir leben oder sterben. Nicht nur im Tode: auch im Leben sollen wir Gottes Stimme hören und seine Wirkung sehen; in der Krankheit und Not wie in der Gesundheit und Genüge. Die Welt und das Leben wie das Sterben darin ist ein natürliches Geschehen und in diesem stellt uns Gott beständig in Entscheidung, durch Eehre und Schande, durch böse und gute Nachrede (2K 6, 4ss). Dem Menschen ist die Wahl vorgelegt zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen »Tod und Leben« (Dt 30, 15), und das Heilsgeschehen befreit ihn vom »Tode« auch in dem Tod und bringt ihm das echte Leben auch am Ende des Lebens. Hier liegt die Einzigartigkeit und Wirklichkeit des Christentums, dass wir verwandelt werden, nicht die äusseren Umstände. Wie die Sonne und der Regen (Mt 5, 45), so ist auch das Leben und der Tod eine Gegebenheit, für die Bösen wie für die Guten. Die Sünde hat es erst mit dem geistigen Leben und Tod auf der Bühne der Schöpfung zu tun, die selbst gleich bleibt. Es kommt doch kaum in den Sinn, dass die übrige Schöpfung nicht sterben würde, wenn es die Sünde nicht gäbe; und wenn schon,[17]) dann weiss man nicht recht, was für eine Welt dies abgeben würde und welchen Glaubensgedanken dieses heroische Postulat etwa zum Ausdruck bringen sollte.[18]) Das Heilsgeschehen bedeutet nicht die »Wunderbarmachung der Welt«;[19]) und wenn diese im kommenden Äon erwartet wird, dann bedeutet das eine so vollständige Verwandlung der Welt, dass es eben etwas ganz anderes sein wird. Für das Gegenteil kann man sich nur auf die Randäusserungen des NT berufen, eben

auf das, was Einkleidung ist und zu sein nicht aufhört. Die manchmal geäusserte Befürchtung, man wüsste nicht, wo die Entmythologisierung enden werde, scheint an Gewicht zu verlieren gegenüber der Frage, bis wohin uns die Remythologisierung führen werde, wenn wir einmal in ihren Strom geraten sind.

II.

Um das Spezifikum der nt Sicht hervorzuheben, vergleicht O. C. (130ss) die Ruhe, mit der Sokrates in den Tod geht, mit der Angst Jesu (Gethsemane; H 5, 7; »mein Gott, warum hast du mich verlassen?«). In der farbigen Schilderung des Zitterns Jesu übergeht er aber andere Aspekte, nach denen Jesus in den Tod auch mit gewisser Souveränität geht.[20]) Es genügt, an Stelle des Kelches, um dessen Vorübergehen Jesus bittet, den natürlichen Tod im Alter o. ä. zu setzen, um zu sehen, dass er nicht um die irdische Unsterblichkeit bittet, sondern um die Rettung vor dem Kreuz. Es ist der Tod des Messias, unschuldig leidenden Knechtes Gottes, der für uns zur Sünde und zum Fluch gemacht wurde.[21])

III.

Wie der Tod sei auch die Krankheit eine Folge der Sünde. Das beweise die ‚merkwürdig kühne Behauptung' 1K 11, 30: »Wenn dieses Herrenmahl in restlos würdiger Weise von allen Gliedern der Gemeinde genossen würde, dann würde ... es bereits keine Krankheit, ja keinen Tod mehr« geben (C. 147, cf. 137s, 145). In der Tat: was immer die Exegese in dem Vers vornehmlich betont findet — die juristische Auffassung, das φάρμακον ἀθανασίας, den Anklang auf die rabbinische Spekulation über das sofortige Eintreffen des Himmelreiches bei strengem Beobachten des Sabbaths durch das ganze Israel, — im Zentrum des NT befinden wir uns nicht. »Wir stehen wieder vor einer uns fremd gewordenen Welt.«[22]) Das NT scheint viel eher den Zusammenhang zwischen der Krankheit und der Sünde abzulehnen.[23]) Auch Paulus redet von dem Tod, der Krankheit und der Schwachheit unter ganz anderen Gesichtspunkten (1K 8, 9ss; 15, 6; G 4, 13; Ph 2, 26ss; 2K 11, 23ss. 30; 12, 5. 9s): ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. Ich glaube nicht, 1K 11, 30 werde »viel zu wenig berücksichtigt« (C. 147). Die Kirche soll sich der Kranken wie der Gesunden annehmen (M 16, 18; 10, 16), auf die geistig wie leiblich Schwachen Rücksicht nehmen (1K 11, 30; 8, 9; R 14, 1), die Schlafenden wecken (E 5, 14; Ap. 3, 2), auf dass wir — wir wachen oder schlafen, leben oder sterben — mit Christus zugleich leben (1Th 5, 10; R 14, 10; Mc 4, 27).

Auch in den »wunderbaren Krankenheilungen unter den ersten Christen« und in den Auferweckungen Jesu komme es »schon zu einer gewissen Vorwegnahme des Endes, zu einem momentanen Zurückweichen der Todesmacht im Leibe, sobald die Auferstehungsmacht des Geistes am Werke ist ... Aber es handelt sich hier ... noch nicht um eine endgültige *Verwandlung* des Todesleibes ... (sie) werden wieder sterben müssen« (C. 141). Wie sollen wir das verstehen? War jeder gesund, der den Geist empfangen hat? Was von den gesunden Ungläubigen? Warum sind gerade die Frommen gestorben? Bedeutete bei den Auferweckten ihr nachfolgender Tod das Ende der Geistesmacht? Konnten sie wieder *bald* sterben oder war es der Zweck, ihr Leben wesentlich zu verlängern? Warum ist die Auferweckung der Tabitha (Act 9, 36ss) nicht definitiv, da sie schon nach der Auferstehung Jesu gestorben ist?[24]) Bei Lazarus tut ja Jesus das, was Martha für das Ende der Tage erwartet.[25]) Eben: die nt Wunder sind, abgesehen von ihrer religions-geschichtlichen Bedingtheit, Offenbarungszeichen des Messias, Illustrationen seines Sieges über den Tod. Anders müssten wir urteilen,

dass es wie die Krankheit und das Sterben, so auch die Feldarbeit usw. anstatt der Vermehrung des Brotes, des Gehens auf dem Wasser, der Stillung des Sturmes nicht geben sollte. Es geht aber um die Gesundheit der Seele und das Leben des inneren Menschen, die Speise, die zum ewigen Leben bleibt, die Überwindung der durch das Wasser symbolisierten widergöttlichen Mächte. Es geht nicht um das materiell irdische Geschehen, sondern um den Sinn und das Ziel der Verkündigung. »So wird euch solches alles zufallen.«

Das Leben wird auch durch die Armut, den Mangel, die Trauer, das Leiden, die Trübsalen, das Kreuz schwer. Jesus hilft in all dem — aber er fordert zum Annehmen dieser Lasten auf und preist selig jene, die sie tragen.[26]) Es ist gewiss der Wille Gottes, dass allen Menschen geholfen werde (mit dem Vorbehalt Mt 16, 26), aber im Tragen des Gebotenen oder Notwendigen gilt es: dein Wille geschehe.[27]) Bezeichnend stehen im Gleichnis vom letzten Gericht (Mt 25, 31ss) nebeneinander Not, Krankheit, Ungerechtigkeit — und bezeichnend fehlt bei der Hilfe das wunderbare Moment.

Wäre denn der Geist nicht eine Illusion, wenn wir, nach Pflingsten, in seiner Kraft die Toten nicht erwecken (Mt 10, 8), obwohl es lange vor Pflingsten Elias und Elisa tun konnten? Und doch bauen wir auf ihm die Theologie, den Glauben und das Leben auf, ohne feurige Zungen und wunderbare Kenntnis fremder Sprachen zu erwarten. Passend führt hier O. C. als Beispiel der »Vorwegnahme des Endes durch den Heiligen Geist« — das Zungenreden an. »Da sucht der Geist die Grenzen der unvollkommenen Menschensprache... zu durchbrechen« (147). Sicher: all das ist ein geeignetes Objekt der Interpretation. Das Faktum selbst war schon damals in seiner Bedeutung relativiert (1K 14). Die gegenständliche Vorstellung ist aber heute vergangen und unrepristinierbar. Requiescat in pace.

IV.

Nun soll aber die Auferstehungslehre gerade die Wichtigkeit des Materiellen zum Ausdruck bringen. »Der innere Mensch ohne den äusseren hat keine eigentliche unabhängige Vollexistenz. Er bedarf des Leibes« (C. 140). Ist dies wirklich der zentrale Nachdruck von 1K 15? Wenn hier Paulus gegen den Unsterblichkeitsglauben polemisiert,[28]) dann ist doch sein Interesse bezeichnend. Er betont einfach das Faktum des neuen Lebens, das freilich nicht anders als durch die Auferweckung, also nur als eine unverfügbare Gabe Gottes in Christus existiert. Die Antwort auf die Frage nach dem Leib v. 35ss ist gleichmässig zugleich gegen die apokalyptischen massiven Vorstellungen akzentuiert. Ein Narr ist nicht nur der, der es nicht einsieht, dass Gott durch den wirklichen Tod das Leben geben kann — bei der Unsterblichkeit der Seele wäre der Tod nicht wirklich! —, sondern auch der, der das neue Leben als eine Verlängerung des alten auffasst. Gewiss, ohne σῶμα gibt es kein wirkliches Leben, aber der Begriff bedeutet nicht die Körperlichkeit, sondern das »Charakteristikum des menschlichen Seins«,[29]) also Mensch qua Mensch. Wäre das eigentliche Thema die Vollexistenz, dann ist die Frage auch zur Genüge beantwortet: der äussere Mensch verdirbt, der innere wird Tag für Tag neu (2K 4, 16).[30]) Das Irdische, Leibliche stirbt, es ersteht das Himmlische, Geistige. Es ist eben nicht so, dass Paulus den Nachdruck auf die Geistigkeit des Leibes und die Leiblichkeit des Geistes legt.[31]) Alles Menschliche, σῶμα wie πνεῦμα (1K 15, 44; 2, 12ss; 3, 1ss), müssen durch den Geist Gottes verwandelt, ja abgelöst werden. Was geistige »Leiblichkeit« genannt wird, hat mit dieser irdischen nur den Namen gemeinsam. Sie existieren abgetrennt, unabhängig voneinander (2K, 5, 1s). Und wenn sich da Paulus »als beinflusst von der hellenistisch-dualistischen Abwertung des σῶμα als der körperlichen Leiblichkeit« erweist,[32]) dann tritt noch deut-

licher die Unmöglichkeit zutage, das σῶμα πνευματικόν im Sinne des äussern Menschen, der Leiblichkeit zu begreifen. Es geht nicht um das Wie (die Wiederverbindung der Seele mit dem Leibe), sondern um das Dass (die Wirklichkeit des Menschen im neuen Leben) der Auferstehung.[33])

Auch bei der alten Frage des Zwischenzustandes kann man entweder die fliessenden, unausgeglichenen Vorstellungen nebeneinander stehen lassen, weil es nur darum geht, dass die Toten Gott leben,[34]) oder man muss es als die eindeutige Meinung des NT aufzuzeigen versuchen, »dass die Verwandlung des Leibes nicht sofort nach jedem individuellen Tode eintritt« (C. 148). Dem darf weder L 16, 22 (Lazarus) noch 23, 43 (der Schächer) noch Ph 1, 23 (abzuscheiden und bei Christus sein) widersprechen. Obwohl danach die Toten mit Christus sind, kann es noch nicht ein vollkommener Zustand sein. Ohne den Leib müssen sie warten.[35]) Gerade hier haben wir es mit — Bildern zu tun. Gut, dass wenigstens der Schoss Abrahams kein Schiboleth ist; aber wie seltsam, dass die Realtheologie die — wie uns scheint wesentliche[36]) — Wirklichkeit nicht wörtlich fassen kann, solange der Leib fehlt (cf. 2K 12, 2ss). Schon realistischer wird ein anderes Bild aufgefasst, das des Schlafes, das sich »wirklich auf den *Zustand*« der Toten beziehe (C. 150).[37]) Sogar ein anderer Zeitrhythmus werde für sie vorausgesetzt und die »Zwischenzeit mag für sie auf diese Weise verkürzt sein« (C. 154). Dies scheint doch allzu genau das zu beschreiben, was kein Auge gesehen hat.

V.

Es gibt aber schon »einen von den Toten auferstandenen Leib,« den Christi, so dass wir von der »Neuschaffung ... einer unverweslichen Materie« reden können (C. 144). Wäre dies auch für Paulus eine Möglichkeit? Ihm zeigte sich der Auferstandene genau gleich wie allen andern Zeugen.[38]) Er kann aber kaum mehr als das Dass, kein Wie darüber sagen. Bei der Frage der Auferstehungsleiblichkeit argumentiert er nicht mit dem Leib Christi (1K 15, 35ss), im Unterschied zur Argumentationsweise bei dem Auferstehungsfaktum (v. 12ss).[39]) Am leeren Grab zeigt er überhaupt kein Interesse.[40]) Anstatt der Auferstehung setzt er gelegentlich die neue Schöpfung, das Leben, den Wandel im Geist (G 2, 20; 5, 24s; 6, 14s). Mit dem Auferstehungsleib Christi meint er die Kirche (E 1, 20ss; Kol 1, 18 usw.). An seine Leiblichkeit im Sinne des Materiellen denkt er also nicht. Auch bei σῶμα τῆς δόξης Ph 3, 21 geht es emminent um die δόξα: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, πνεῦμα ξωοποιοῦν (2K 3, 17s; 1K 15, 45).

Wenn die Gläubigen mit Christus gestorben sind und wissen, dass sie mit ihm leben werden (R 6, 6. 8; G 2, 20), dann leben sie durch den Geist, nicht mehr ἐν σαρκί ἀλλὰ ἐν πνεύματι, tötend πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος R 8,9ss). »Das göttliche πνεῦμα (ist) gleichsam zum Subjekt der Gläubigen geworden.«[41]) Auch für sie ist nach Ostern dies quinquagesima gekommen, um das Werk der Schöpfung und Erlösung zu vollenden. Man kann also nicht im 40. Tag stehen bleiben (Act 1, 11) und hier wieder einmal das finden, womit das Annehmen des Evangeliums steht und fällt.[42]) Gewiss: der Kampf gegen den »falschen Spiritualismus«.[43]) Aber wir brauchen doch nicht vor dem Geist zu erschrecken (L 24, 37). Gott selbst ist Geist (J 4, 24) — und doch vollkommen, wie es auch wir sein sollen (Mt 5, 48). Ich glaube, die »falsche Geistigkeit« ist eher darum falsch, dass sie noch allzu fleischlich ist (G 5, 13, cf. 2K 3, 17; G 2, 4). Wenn wir durch den Geist leben, lasset uns auch im Geist wandeln (G 5, 25).[44])

VI.

Wird aber die Schöpfung als gut anerkannt, wenn wir ihr Ende zugeben? »Der Leib (ist) an sich nicht schlecht, sondern wie die Seele eine Gabe unseres Schöpfers« (C. 138). Die ganze Schöpfung muss also neugeschaffen werden, es ersteht der Leib der Herrlichkeit (138, 142). Die Frage selbst ist ein deutliches Zeichen, dass der Leib hier erst eine sekundäre Rolle spielt. Darum kann sein Ende ruhig hingenommen und ein anderer Leib erwartet werden, wenn nur das Neue denselben Namen trägt.[45]) Paulus lehrt nicht die Auferstehung des Leibes als Körpers. Die Kreatürlichkeit ist vergänglich, auch ohne die Qualifikation der Sündhaftigkeit und ohne dadurch für an sich böse erklärt zu werden.[46]) Das σῶμα — Sein des Menschen, um das es in der Auferstehungshoffnung geht, ist aber »an sich weder etwas Gutes noch etwas Böses.«[47]) Die Rehabilitation der guten Schöpfung kann also von seiner Auferstehung nicht erwirkt werden. Übrigens müsste ausgesagt werden, dass der erste Adam einen geistigen Leib hatte, der durch den Fall verwandelt war, so dass durch die Auferweckung der ursprüngliche Zustand erreicht sein wird. Anstatt dessen lesen wir, dass er von der Erde und irdisch ist (1K 15, 47, cf. 2K 4, 7).

Die Frage ist aber überhaupt schwer begreiflich dort, wo man den Schöpfungsartikel völlig ernsthalf nimmt,[48]) samt dem dritten und unbeschadet der zentralen Stellung des zweiten. Die Befürchtung vor dem Herabsetzen der Schöpfung war berechtigt gegenüber denen, die die Schöpfung dieser Welt einem anderen, niedrigeren Gott zuschrieben. Von hier aus ist die Betonung der Auferstehungsleiblichkeit verständlich. Wir sind vor dem letzten Gericht für all das verantwortlich, was wir auf dieser Welt, also nie anders als in diesem Leibe, getan haben (G 6,8; 2K 5,10 u. ö.), und es wird bezeugt, »was Christus für *diesen* Menschen bedeutet, der wir in unserer zeitlichen Existenz sind«.[49]) Wir dürfen die Schöpfung nicht anders haben wollen, als sie uns gegeben worden ist, unsere Leiblichkeit verneinen oder für irrelevant halten. Hier ist kein Dualismus zulässig. Darum aber darf man bei dem Thema »das Leben nach dem Tode« die Leiblichkeit nicht als eine Zuständlichkeit auffassen. Hier wieder überwiegt das totaliter aliter, καινότης ζωῆς. Die Abwertung oder Bestätigung der Schöpfung hat damit schon nichts zu tun, wohl aber die Anerkennung der Herrschaft und Ewigkeit des Schöpfers. Die Schöpfung wird weiter als gut angesehen (1T 4,4), unter Einräumen ihrer Vergänglichkeit und begrenzten Frist (Mt 6,28ss). Wie die Ehe (Gn 1,27s), so ist die Speise gut (1T 4,3), und doch werden sie nicht mehr sein (Mc 12,25; 1K 6,13). Der Leib ist ein Tempel (1K 6,11, C. 138), aber auch der ist zeitweilig (Mc 13,1s; Ap 21,22). Es wird nichts Gebanntes, kein Tod, Leid, Schmerz sein (Ap 21,4;22,3), aber auch vieles Gute nicht, wie Sonne und Mond (21,22s), die sicher nicht mehr von der menschlichen Sünde erfasst sind als Jaspis und Gold, die es »geben wird« (Ap 21,18ss).

Kann man dann sagen, dass die neue Erde doch *Erde* sein wird? »Siehe, ich mache alles neu« (Ap 21,5), aber nicht im Sinne »dass sich nichts vom Alten verliere«, sondern »das Alte ist vergangen« (2K 5, 17) und wir müssen alles preisgeben, auf dass wir Christus gewinnen (Ph 3,8), auch den Himmel und die Erde (M 13,31; Ps 73,25).[50]) Es wird eine neue Wirklichkeit sein. Das Beibehalten der Termini Himmel und Erde (2P 3,7.13; Ap 21,1; Is 65,17; 66,22) [51]) bestätigt das gewonnene: Verständnis des σῶμα: es wird ein wirkliches Leben sein, also das Verhältnis zu Gott hört nicht auf,[52]) dasselbe Verhältnis, das schon hier, auf der alten Erde, begonnen und uns neu gemacht hat.

[1]) Mc 12, 18—27; Mt 22, 23—33; L 20, 27—40. Abkürzungen nach E. Nestle, Novum Testamentum Graece.

[2]) Jesus nimmt den geläufigen Termin Auferweckung, sc. am Ende der Tage, auf, redet aber im Praesens: ἐγείρονται

[3]) J 11, 25; 8, 52s. 56 ss, »ehe denn Abraham ward, bin ich«.

[4]) Die Frauen werden täglich gebären, jeder Israelit wird 600.000 Söhne haben; ähnliches wird später auch Jesus in den Mund gelegt (cf. Komm. und nt Lehrbücher). Natürlich werden wir z. B. bei dem Hochzeitsgleichnis nicht auf wirkliche Heirat oder anderswo auf körperliche Qual in der Hölle verfallen.

[5]) R. Bultmann, in: Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung (mit G. Bornkamm und K. F. Schumann), 1954, S. 32, 58.

[6]) Es ist aber weiter eingesehen worden, dass sie bei den Christen meistens nicht den unbiblischen Gedanken des besseren Teiles, des Gottesfunkens im Menschen bedeutet, sondern das neue Leben in Christus meint, dem auch der Tod nichts anhaben kann. Diese Erkenntnis geht Hand in Hand mit einem völligen (G. v. d. Leeuw, Unsterblichkeit oder Auferstehung, Theol. Ex. heute NF Nr. 52, 1956, S. 20) oder relativen, besser auseinandergesetzten als durchgeführten (E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, 1953 S. 118) Verzicht auf ein eschatologisches System.

[7]) Theologische Zeitschrift 1956, S. 126ss; tschechisch in »Náboženská revue« der tschechoslowakischen Kirche 1957, Nr. 1—3; in mehreren weiteren Sprachen; in der Buchform »Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?« 1956.

[8]) l. c. 126s; Hervorhebungen von O. C.

[9]) I. c. 126; Anspielung an R. Bultmann (in Kerygma und Mythos I, 1954[3], S. 18)? Zum exegetischen Grundsatz cf. etwa ders., Glauben und Verstehen II, 1952, S. 230.

[10]) I. c. 128. Noch ausdrücklicher wird die erste Seite von H. Traub gemeint, Die Predigt von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, Theol. Ex. heute NF Nr. 43, 1954. Das Verstehen und der Gehorsam schliessen sich aus (8), das Volk Gottes hat kein Selbstverständnis (18); eine Predigt (!) erbaut uns sogar durch das In-eins-setzen des Suchens des Lebendigen bei den Toten und des Unglaubens bei seinen Erscheinungen mit der Entmythologisierung (39). Wieso aber der Bratfisch und die Abtasterei (ib.) nicht nötig und doch nötig sind, bleibt undurchsichtig.

[11]) G. v. Rad, TWNT II, 848, 845, H. Gunkel, RGG[2], V, 882, M. Bič, Palästina von der Urzeit bis zum Christentum II, 1949, 236 (tschechisch). Abgesehen von der Unmöglichkeit an den ätiologischen Mythen festzuhalten bis zu der die Erde essenden Schlange und dem mit Schmerzen gebärenden Weib. Wäre die schmerzlose Geburt ein sündiger Aufruhr oder Ende des Fluches?

[12]) Belege z. B. TWNT. »Selbst die endzeitlichen, vorapokalyptischen Ausblicke fassen keine Abschaffung des Todes ins Auge, sondern allenfalls eine relative Verlängerung des Lebenssalters, Js 65, 20; Sach 8, 4", v. Rad, TWNT II, 848. Diese Bewertung des Lebensalters äussert sich sicher auch darin, dass es junge Menschen sind, die wunderbar auferweckt werden (1Rg 17; 2Rg 4; L 7s, cf. auch J 4, 47; Act 20, 9; auch J 11; Act 9 werden wir ein fortschritteneres Alter nicht voraussetzen wollen). Auch heute spüren wir deutlich den Unterschied zwischen dem Tod eines alten und jungen Menschen. Vielleicht wegen der ausschliesslichen Betonung des Todes*faktes* drücken wir den Sinn dieses Unterschiedes theologisch nicht adäquat aus.

[13]) »Wo das Böse und die Sünde herrscht, da ist Scheol schon in diesem Leben«, Bič l. c. 243.

[14]) Ähnlich wie 1, 18ss nicht die Untersuchung über die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis vorträgt, sondern die Verschuldung der Unkenntnis Gottes aufzeigt: cf. R. Bultmann, Theologie des NT 1948, 224.

[15]) O. Schmitz, RGG[2], V. 887, ad R 5, 12ss: »Der Tod ist dabei nicht als physiologisches, sondern als metaphysisches Ereignis verstanden, insofernim irdischen Tod sich der ewige Tod anzeigt als »Sold der Sünde« ... Vor allem aber wird auf der ganzen Linie von den Evangelien bis zur Apokalypse als unentrinnbare Gerichtswirkung der Sünde der »zweite Tod« (Ap. 21, 8) bezeugt.« Cf. Bultmann, Theol. d. NT. 242, auch TWNT III, 15 und IV, 862ss. Dieses eigentümliche 'Schillern' wollte schon R. Kabisch (Die Eschatologie des Paulus, 1893) nicht wahrhaben und entschied sich für die zweite Möglichkeit, die es hier dann geben müsste: dass es sich überall um den physischen Tod und das physische Leben handelt (110ss). Dies kann aber auch nur im übertragenen Sinne verstanden werden: der Leib »trägt nun den Karakter der Unvernichtbarkeit«. Physich sterben wird er also doch einmal müssen. — Zu 8, 10s legt H. Grass (Ostergeschehen und Osterberichte, 1956, 165) dar, dass es nicht um die eschatologische Auferweckung, sondern um das Auferstehen zum Leben ἐν δικαιοσύνῃ geht.

[16]) So bezeichnet der Tod die äusserste zeitliche und sachliche Grenze zum Einhalten des Gehorsams, der Liebe und Treue (J 15,13; Ph 2,8.30; H 3,6; 12,4; Ap 2,10; 12,11). Es ist

eben der Unterschied, *welchen* Tod man stirbt, genau so wie welches Leben man lebt, nicht *dass* man überhaupt stirbt und dass man lebt.

[17]) Im Sinne von R 8, 19ss. O. C. meint allerdings behaupten zu können, dass es kein Verwelken und Verwesen geben sollte (137). Die Ableitung des Todes der Tiere aus der Sünde des Menschen lehnt H. Thielicke ab und spricht von der Selbstverständlichkeit kreatürlichen Sterbens (Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie, 1945, 27, 126). Richtig unterscheidet Th., ohne zu isolieren, das »Medium des Biologischen« von dem Eigentlichen des Lebens und des Todes (145 u. ö.). Nicht befriedigend erscheint dagegen der mühevolle Versuch A. Richs (Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, 1954, 14ss) um die Verbindung des faktischen Todes mit dem, der Sünde Sold ist. Man kann wohl nicht den menschlichen Tod abgesehen von der Sünde denken — aber das Leben ohne Sünde kennen wir auch nicht.

[18]) Auf welchem Stadium würde etwa das Wachsen des Getreides still stehen? Wie soll man sich dann das Essen von allerlei Kraut (Gn 1, 29) vorstellen?

[19]) Der Ausdruck R. Ottos, zit. E. Gaugler, Der Römerbrief I, 1945, 257.

[20]) »Am dritten Tage wird er auferstehen« Mt 16,21; 17,23; 20,19; 26,31s; J 10, 17s; mehr als zwölf Legionen Engel Mt 26,53; das Schweigen und die Worte vor dem Gericht v. 63s; »weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst« L 23,27ss; am Kreuz spricht Jesus auch Worte voll von Ruhe und Macht, nicht nur das Wort der Verlassenheit Ps 22,2 aus, das hier als erfüllte messianische Weissagung zitiert wird. Das Weinen beim Tod ist aber allgemein und begreiflich. Man klagt über Moses (Dt 34,8) wie über die Kinder in Bethlehem (Mt 2,18), Jesus weint über Lazarus, den er auferwecken will (J 11,35), und Paulus fühlt Trauer (Ph 2,27), die auch jene fühlen, die keine Hoffnung haben (1Th 4,13).

[21]) 2K 5,21; G 3,13, cf. Ps 22,17ss; Is 53. Im messianischen Gleichnis vom Weinberg M 12,7 geht es nicht darum, dass der Sohn einmal stirbt, freilich auch nicht um den Tod in der Jugend, sondern um die Ungerechtigkeit der Tötung des Erbes. — Parallel zu seiner Auffassung des Todes Jesu überbetont O. C. (in: Christus und die Zeit, 1945) das Ärgernis der Inkarnation (J 1,14; 1Th 3,16; 1J 4,2s). Das zentrale Gewicht liegt auf dem Skandalon des Kreuzes (Mt 8,20; 16,21ss; Ph 2,6ss; 1K 1,23s. Auch geht es nicht nur um seine irdische, sondern um seine niedrige Herkunft.)

[22]) W. Bousset ad v., in: Die Schriften des NT II, 1917[3], 133. — Hörte die Krankheit und der Tod in anderen Gemeinden auf oder nahmen sie wenigstens ab, wo niemand bei dem Abendmahl trunken war? Würde in jenem Fall in Korinth das Gras nicht mehr verdorren und die Blume verwelken? Kennzeichnenderweise gilt diese Stelle als besonders hervorstechendes Beispiel des Mythologischen (z. B. R. Bultmann, Kerygma und Mythos 21), zusammen mit der Taufe für die Toten (1K 15,29); interessant, dass man gerade auf dieser etwas wie eine protestantische Fegefeuerlehre aufbauen möchte (R. Morgenthaler, Christ ist erstanden, 1955, 49).

[23]) J 9,3, cf. auch L 13,1ss; anders J 5,14. O. C. stellt zwar ein direktes Verhältnis nicht auf, denn die Krankheit und der Tod sei »eine Folge des sündigen Zustandes der ganzen Menscheit« (137). Wenn er aber auf die Verbindung der Sündenvergebung mit den Krankenheilungen Jesu hinweist, dann scheint es ein direktes Verhältnis doch zu geben (abgesehen davon, dass jene Verbindung nicht immer vorkommt). Übrigens redet hier Paulus speziell die Korinther an; auch der Sünder 5,5 muss seine Last tragen (G 6,5).

[24]) Auch die Auferweckten beim Tode Jesu, Mt 27,51ss. Nach Augustin (E. Fascher, Die Auferweckung der Heiligen, Hallische Monographien Nr. 20, 1951) kehrten sie bald (!) in die Gruft zurück (35). »Es ist nämlich schwer zu glauben, dass Mt hier an eine (definitive) Totenauferstehung gedacht hat ...« (Fascher 37).

[25]) J 11,24ss. Auch terminologisch unterscheidet das NT nicht zwischen einer vorläufigen und definitiven Auferweckung: Weinen, Essen, ἐγείρειν L 7,13s; 8,52ss; J 11,33 wie bei Jesus; auch die Grabtücher J 11, 44; 20, 7 (der Unterschied erklärt sich aus apologetischen Gründen, cf. Bultmann, Das Evangelium des Johannes 1941, 530, und and. Komm; dagegen H. Grass, Ostergeschehen ... 56). Cf auch den Schlaf J 11, 12; L 7, 12; 8, 52, den O. C. als Bezeichnung der Erwartung der definitiven Auferweckung betont, s. u.

[26]) L 6,20ss; die spiritualisierende Auffassung Mt 5 zeigt wieder, dass es um die geistige Stellungnahme geht, sei der Mensch reich oder arm, gesund oder krank, L 16,19ss; 9,58; Mt 19,21; 16,24 usw.

[27]) Gegen R. Mehl (Der letzte Feind, 1954, 23), dem es einen Vorstoss gegen den eigentlichen Willen Gottes bedeutet, wenn man das Wort bei Sterbefällen gebraucht.

[28]) Er muss ihn aber missverstanden haben, denn man kann aus v. 17ss. 32 kaum herauslesen, dass man durch den Tod erst die 'volle Entfaltung des Lebens' (der Seele ohne den Leib) erwartete. Cf. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956, 71.

[29]) R. Bultmann, Theol. d. NT 194. Paulus unterscheide hier aber diesen Sinn »nicht ausdrücklich von dem Phänomen des materiallen Körpers ... (es) ergibt sich die fatale Folge,

dass das πνεῦμα als ein Stoff gedacht werden muss, aus dem das σῶμα besteht. Dieser Mythologie gegenüber ist die eigentliche Intention des Paulus klar zu stellen.« Cf. Glauben und Verstehen I, 1933, 61.

[30]) Mt 6,25; 10,28; Mc 8,36; 14,38 meint nicht den unendlichen Wert der unsterblichen Seele (C. 139). Es ändert sich aber nichts daran, dass es am inneren Menschen liegt, daran, wo unser Herz, nicht unser Leib ist. Der innere Mensch ist angesprochen, das Herz entscheidet über das Tun des Leibes und ist dafür verantwortlich, schon vor der körperlichen Äusserung oder auch ohne sie. Darum kann auch das Aufgeben eines Gliedes des Leibes gefordert werden (Mt 5,22.28ss).

[31]) Gegen J. M. Lochman, Auferstehung des Herrn, Christliche Revue (tschechisch) 1957, 132.

[32]) R. Bultmann, Theol. d. NT 199.

[33]) Der geläufige Hinweis, wir können uns das Leben der Seele ohne den Leib nicht vorstellen, wir wissen ja nicht einmal, wo die Seele aufhört und der Leib anfängt (z. B. R. Mehl, Der letzte Feind 41), hat seine Berechtigung in der Polemik gegen den Unsterblichkeitsglauben. Aber die Alternative ist nicht das *System* der Auferstehungslehre, sondern die Gewissheit, »ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus« (G 2,20).

[34]) Cf R. Bultmann, Theol. d. NT 342, dem »der Widerspruch verrät, wie wenig an den Vorstellungen liegt«.

[35]) C. 154, mit Berufung auf Ap 6,9ss (149), obwohl sie hier nicht um den Leib bitten, wie 2K 5,1ss (151s), sondern um das Ende der Macht der Ungerechtigkeit (Mt 24,22). Es ist aber auch 2K 5 der Zwischenzustand kaum gemeint. »Dass Paulus einen Zwischenzustand ... (Ph 1,23) als grauenvolle Nacktheit empfunden haben sollte, wäre kaum verständlich« A. Oepke, TWNT I, 774. R. F. Hettinger, 2Corinthians 5,1—10 (Scottish Journal of Theol. 1957, S. 177) erweist überzeugend, dass die Bekleidung beim Tode gemeint ist. (Ad v. 5 cf. G 3,27; 1K 12,13; ib. S. 188).

[36]) »Im Grunde ist σὺν Χριστῷ εἶναι das einzige, was er (Paulus) vom Auferstehungsleben sagen kann«, R. Bultmann, Glauben u. Verstehen I, 64. Nach O. C. bedarf der innere Mensch des Leibes, denn »er kann zwar ohne Leib wie etwa die Toten nach dem AT im Scheol ein Schattendasein führen, aber ein eigentliches Leben ist dies nicht« (140). Ist dies (cf. Ap 20,14; Act 2,27.31) wirklich der Sinn des σὺν Χριστῷ, wenn auch in der Begrenzung »nur eine besondere Nähe« (150) ? O. C. empfindet das Unvollkommene der nt Vorstellung der Auferstehungsherrlichkeit »als eine Art Lichtmaterie«, aber er meint »unsere Sprache hat dafür kein Wort« (148). Doch: eben σὺν Χριστῷ εἶναι. Im »Zwischenzustande«, bei der Parusie und — schon hic et nunc.

[37]) Womit aber ihr Reden Ap 6,10; L 16,23, ihr Gottesdienst Tag und Nacht Ap 7,15ss (wann schlafen sie denn?) und das Erlernen des neuen Liedes 14,3; 15,3 kaum in Einklang zu bringen ist. »Dem gesamten NT ist die Vorstellung vom Seelenschlaf fremd« J. Jeremias, TWNT I, 148.

[38]) ἔκτρωμα 1K 15,8 ist v. 9 expliziert; es bedeutet nicht eine andere Weise des ὤφθη Dazu und zum nächsten Satz cf. H. Grass, Ostergeschehen ... 106,226.

[39]) H. Grass, l. c. 149. K. H. Rengstorf (Die Auferstehung Jesu, 1955[3], 57 ss) versucht, Ph 3, 21 in Verbindung mit 1K 15, 42ss zu bringen. Eine Parallele besteht zweifellos, aber das Schweigen des Paulus wird nicht erklärt. R. will auch, ganz zu Unrecht, in v. 3ss eine Tradition über den Auferstehungsleib sehen (59ss).

[40]) H. Grass, l. c. 164. H. Frhr. v. Campenhausen (Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, 1952) gibt zu, dass Paulus von ihm nicht wissen musste, meint aber, dass er mit seinem »Leer« — werden rechnete (19) — sehr unwahrscheinlich, denn, wenn sich Paulus über die Tradition 1K 15,3ss von erster Hand genau orientierte (10), so müsste er auch von jenem wissen und damit argumentieren, wenn man es nach v. C. (39) in Jerusalem kannte.

[41]) R. Bultmann, Theol. d. NT 205, cf. dazu W. Joest, Paulus und das Luthersche Simul Iustus et Peccator, in: Kerygma und Dogma 1955, 287, 291.

[42]) So J. Smolík (im Anschluss an K. Barth), Solidarität des Bekennens, Theol. Beilage der Christlichen Revue (tschechisch), 1957, 35.

[43]) J. M. Lochman, l. c. A. 31, 132.

[44]) J. M. Lochman, l. c., will den Begriff σῶμα πνευματικόν von den Evangelien her erklären, um den *Leib* unterstreichen zu können, und beruft sich auf die massiven Aussagen des Essens und Betastens (131). »Das leere Grab war Wirklichkeit« — aber »der Glaube will es nicht photographieren« (132). Die Frage ist aber: war es möglich? Wenn ja, warum sollte der Glaube der Aufforderung (L 24,39) nicht Gehorsam leisten? Tapferer stellt sich der Historie D. M. Mackinnon, (Philosophy and Christology, in: T. H. L. Parker, ed., Essays in Christology. For Karl Barth, 1956, 292): «... the emptying of the tomb is in some sense such an event« (as the burial of Jesus or the visits of mourners to His tomb).

[45]) »Der ganze Mensch muss auferweckt werden ... Nirgends wird freilich gesagt, dass auch Fleisch, Muskeln, Knochen (L 24,39? P.), Phosphor, Kalzium ... auferweckt werden. Der Leib des Menschen ist die Form ... und die wird auferweckt werden. Den Leib verachten heisst Gott verachten« (Český bratr 1943, 124; lose Wiedergabe der Gedanken E. Brunners). Hat aber Gott nicht »Fleisch, Muskeln, Kalzium« geschaffen und darf man Phosphor verachten? Zum unrichtigen σῶμα = Form cf. R. Bultmann, Theol. d. NT 195s, Glauben u. Verst. I, 60s.

[46]) Sollte aber das Schema gelten: der Leib — wie die Seele — ist von der Sünde erfasst, er muss also verwandelt werden, dann müsste auch σάρξ καὶ αἷμα 1K 15,50 (im neutralen Sinne gebraucht, cf. v. 39; Mt 16,17; J 1,13 usw) verwandelt und auferweckt werden. Es ist doch σάρξ wie σῶμα der Sünde ausgesetzt (cf W. Joest, l. c. A. 38, 287).

[47]) R. Bultmann, Theol. d. NT 194.

[48]) »Das ist ohne Zweifel der höchste Artikel des Glaubens, darinne wir sprechen: ich glaube an Gott Vater Allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde« (Luther, zit. G. Bornkamm, Schöpfungsglaube und Christentum, in: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, 1955, 134).

[49]) R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, 64; cf. auch 56,62, überall im Einklang mit K. Barth, Die Auferstehung der Toten 1924.

[50]) Gänzlich unverständlich ist der Nachdruck E. Thurneysens (Christus und seine Zukunft, in: Zwischen den Zeiten 1931, 208): »Eine genaue, eine bis ins letzte materielle Teilchen dieses Lebens hineingreifende Korrelation zwischen hier und dort ... muss bestehen. (209) Die Welt, in die wir kommen, ... ist diese Welt ... aber vergangen und neu geworden. Diese Wälder, diese Felder, diese Städte (H 13,14; 11,10—16? P.), diese Strassen ... werden es sein ...«

[51]) Ap 21,1 schon ohne das Meer, Ex 20,11, aus theologischen Gründen (Ap 13,1; H. Traub, TWNT V, 515), ohne irgend einen Seitenblick auf das geschaffene Meer. Cf. auch H. Sasse, TWNT I, 677.

[52]) Cf. ad 1K 13,13 W. Stählin, TWNT IV, 1102, R. Bultmann, Theol. d. NT 195, auch Kerygma u. Mythos I. 130.

BOOK REVIEWS

H. H. ROWLEY, The Faith of Israel. Aspects of Old Testament Thought (The James Sprunt Lectures delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, 1955) London, SCM Press 1956. 14×21 cm. 220 pp. Price 18s.

Th. C. VRIEZEN, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen, H. Veenman et Zonen (1957). 15×23 cm. XI+343 S. Preis holl. fs. 21,50.

Zu den in den letzten Jahren erschienenen Darstellungen der alttestamentlichen Theologie sind zwei weitere wichtige hinzugekommen. Der Professor an der Universität Manchester H. H. Rowley hat seine in Amerika gehaltenen Vorlesungen veröffentlicht, die zwar nicht als eine »technische« Theologie des Alten Testaments anzusehen sind, doch sich mit einer solchen materiell decken. Das Buch des früher in Groningen und jetzt in Utrecht wirkenden holländischen Alttestamentlers wird trotz seines Umfanges als Grundriss bezeichnet, es will kein Lehrbuch sein, sondern eher die wichtigsten Tatsachen betonen und durch das Aufzeigen der Probleme zu selbständigem Denken anregen. Die holländische Fassung dieses Buches ist bereits in zweiter Auflage erschienen.

Wie jede Veröffentlichung von Professor Rowley ist auch diese mit einer Fülle von instruktiv bibliographischen Angaben versehen, auch Professor Vriezen hat einen reichen Apparat von Anmerkungen und dazu noch ein Verzeichnis der wichtigen Werke (S. 323—326) seiner Darstellung beigegeben. Umfangreiche Register (Rowley S. 203—220; Vriezen S. 327—343) geben einen bequemen Zutritt zum reichhaltigen Material.

Die Theologie von Vriezen ist insofern mehr »akademisch«, als sie umfangreiche Prolegomena (S. 2—101; auch S. 104—123) bietet, in denen die Voraussetzungen und die Methode dieses Fachgebietes erörtert werden. Die Darstellung des eigentlichen Gehaltes der alttestamentlichen Theologie nimmt in beiden Büchern ungefähr den gleichen Raum ein. Rowley hat das Material in eine Einleitung (S. 13—22) und sieben gleichmässige, in sich abgerundete Kapitel eingeteilt. Vriezen dagegen bietet eine mehr systematische Gliederung, wobei er manche Komplexe von verschiedenen Seiten betrachtet. Während Rowley mehr von den alttestamentlichen Texten ausgeht und ihre Interpretation manchmal sehr gründlich diskutiert, hält Vriezen fortwährend ein Gespräch mit den grösseren synthetischen Darstellungen der alttestamentlichen Theologie und Religion. Seine Hauptpartner sind Buber, Köhler und Pedersen. Gegenüber der sachlichen Darstellung von Rowley ist das Buch von Vriezen mehr dialektisch, es entbehrt nicht einiger apologetischer Züge.

Beide Bücher sind in ihrer Haltung und Grundlage sehr ähnlich; sie wollen die Glaubenswelt des Alten Testaments darlegen und zwar vom bewusst christlichen Standpunkt aus. Zur Erfüllung dieser Aufgabe muss alles, was die Wissenschaft vom Alten Testament und seiner Umgebung erarbeitet hat, berücksichtigt werden. Besonders der geschichtliche Charakter des Alten Testaments wird nicht nur betont, sondern auch theologisch ausgewertet. Ein weiterer gemeinsamer Zug ist die Bescheidenheit, mit der beide Autoren die von ihnen vorgenommene Auswahl aus dem überreichen Material und ihre Bearbeitung vorlegen.

Das kurze einleitende Kapitel von Rowley (S. 13—22) und die umfangreichen Prolegomena von Vriezen (S. 2—101) betonen die Einheit des Alten und Neuen Testaments, die dynamisch aufgefasst werden soll. Die Religion im Bereiche des Alten Testaments soll hier nicht als Ganzes behandelt werden, sondern nur solche Züge werden aufgezeigt, die sich durch das Neue Testament der christli-

chen Kirche als lebendig erweisen. Vriezen betont den kerygmatischen Charakter des Alten Testaments; es sei erlaubt zu bemerken, dass statt des von ihm in diesem Sinn oft benützten Wortes »Predigt« eher »Verkündigung« diese seine Intention besser ausdrücken würde.

Das erste Kapitel von Rowley befasst sich mit der Offenbarung und ihren Mitteln (S. 23—47). Vriezen behandelt dies speziell in dem Abschnitte über den Verkehr zwischen Gott und Mensch (S. 198—231). Aber auch seine bemerkenswerten Ausführungen über die alttestamentliche Gotteserkenntnis als Verhältnis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch (S. 104—122) gehören hierher. Beide Autoren betonen den persönlichen und geschichtlichen Charakter der Offenbarung im Alten Testament.

Für die Art des Zutritts und der Darstellung sind die materiell sich deckenden Abschnitte über Gott charakteristisch: während Rowley (S. 48—73) zuerst vom Gottesnamen und von anderen Angaben der Quellen ausgeht, beginnt Vriezen (S. 123—168) mit der Betrachtung der Transzendenz und der Verbindung Gottes mit dem Menschen, die in einer dialektischen Einheit zusammengehören.

Beide Bücher enden mit der Darstellung der Eschatologie (Rowley S. 177—201; Vriezen S. 302—322). Die Behandlung der Beziehungen des Menschen zu Gott und der Menschen zueinander ist aber ganz anders verteilt. Rowley behandelt zuerst das Wesen und Weben des Menschen (S. 74—98), das Verhältnis des Einzelnen und der Gemeinschaft (S. 99—123) und das Leben nach dem Willen Gottes (S. 124—149); eine verhältnismässig eingehende Betrachtung des Todes und des Jenseits (S. 150—176) wurde auch in der Londoner Drew Lectures on Inmortality im J. 1955 vorgetragen. Vriezen teilt ungefähr dasselbe Material in die Abschnitte über den Menschen (S. 169—197) — dort auch verhältnismässig kurze Ausführungen über Sterblichkeit und Tod (S. 172—176) und über Individuum und Gemeinschaft (S. 181—188) — über den Verkehr zwischen Gott und Mensch (S. 198, bzw. 231 bis 270) und über den Verkehr der Menschen untereinander (S. 271—294); auch der Anfang des letzten Kapitels, das die Herrschaft Gottes hic et nunc betrachtet (S. 295—302), gehört hierher. Die Einreihung des Kultus, die bekanntlich für die alttestamentlichen Theologien charakteristisch ist, haben beide Verfasser in anderer Weise gelöst: Rowley beendet damit den Abschnitt über den Menschen, Vriezen behandelt ihn im Kapitel über den Verkehr Gottes mit den Menschen und bezieht auch eine Betrachtung von Jesaia 53 ein. Rowley behandelt den leidenden Gottesknecht in Verbindung mit den Beziehungen von Individuum und Gemeinschaft.

Auch hier geht die Übereinstimmung beider Theologien sehr weit. Beide leiten die ethischen Grundlagen von Mose ab. Auch die Eschatologie leiten sie aus den israelitischen Wurzeln ab, wobei sie den Messianismus als engeren Begriff nicht zur Bezeichnung des ganzen Endzeitkomplexes verwenden.

Rowley berücksichtigt mehr die Beziehungen der israelitisch-jüdischen Religion zu den anderen altorientalischen Religionen, besonders zu der altkanaanäischen. Vriezen ist geneigt, mehr die Unterschiede zu diesen Religionen zu betonen. Manche Ergebnisse der skandinavischen Forschung über den Kultus, wie z. B. die Kultpropheten, das Neujahrsfest, werden von Rewley — freilich nicht ohne Kritik — angenommen, Vriezen lehnt diese Theorien als unbewiesen ab.

Sowohl die Übereinstimmung als auch die Unterschiede der beiden Darstellungen geben zu denken. Besonders die energische Betonung des geschichtlichen Charakters der alttestamentlichen Religion muss beachtet werden. Rowley hat für seine Darstellung eine Methode angewandt, die Vriezen sehr richtig als glückliche Verbindung der phänomenologischen und theologischen Betrachtungsweise nennt. Vriezen selbst dagegen unterscheidet in seinem ganzen Buche und auch in einzelnen Abschnitten die allgemeinen Ausführungen und die Darlegung konkreter Erscheinungen; er war daher genötigt, eine Übersicht der Geschichte der altestamentlichen Religion in seine Prolegomena (S. 27—37) aufzunehmen. Damit wird die von E. Sellin durchgeführte Scheidung der alttestamentlichen Theologie in die Geschichte der Religion und in die eigentliche Theologie gewissermassen anerkannt.

Beide besprochenen alttestamentlichen Theologien sind hervorragende Leistungen, und jeder Leser wird sich den Verfassern zu Dank verpflichtet fühlen. Jede alttestamentliche Theologie ist ein Zeugnis, und gerade das ist in diesen beiden Büchern sehr klar zu sehen.

Es seien nun einige grundsätzliche Bemerkungen zum Problem der alttestamentlichen Theologie erlaubt. Wenn eine ganz wissenschaftliche und nach Objektivität strebende systematische Darstellung der alttestamentlichen Religion für alle Interessenten ohne Rücksicht auf ihre religiöse Wertung des Gegenstandes und ihre persönliche Beziehung zum im Alten

Testament bezeugten Glauben verwendbar ist, hat eine vom christlichen Standpunkt aus geschriebene alttestamentliche Theologie einen engeren Wirkungskreis, auch wenn vorausgesetzt wird, dass sie alle so mannigfaltigen, wissenschaftlichen Ergebnisse berücksichtigt und verarbeitet. Die Beziehung auf das Neue Testament ist vom theologischen Standpunkt aus gerechtfertigt, ja geboten, sie geschieht aber oft eher gelegentlich. Es scheint, dass diese Ausrichtung in manchen Darstellungen der alttestamentlichen Theologie nicht so gründlich wissenschaftlich fundiert ist und daher an der Oberfläche bleibt. Die Art, in der die Behandlung der Bibel an den theologischen Fakultäten in das alttestamentliche und neutestamentliche Fach verteilt ist, ist durch den grossen Umfang des Materials bedingt; diese Spezialisierung wird durch die Vermehrung des zu verarbeitenden Materials aus der Umwelt der Bibel noch weiter getrieben. Trotzdem ist es geboten, eine Darstellung der biblischen Theologie in ihrer Ganzheit zu versuchen, wobei die so komplizierten Beziehungen zwischen den beiden Testamenten besser bearbeitet werden können als in der getrennten Betrachtung.

Dabei wird aber noch ein Faktor dazwischentreten, der in den besprochenen Werken nur teilweise berücksichtigt wird — Rowley räumt ihm manchmal den gebührenden Platz ein, Vriezen schenkt ihm wenig Beachtung —, nämlich der Judaismus der Zeit zwischen den beiden Testamenten. Es ist nicht angängig, Kurzschlüsse zwischen den einzelnen Aussagen des Alten und Neuen Testaments zu ziehen, ohne zu berücksichtigen, wie das Alte Testament in der neutestamentlichen Zeit verstanden und verwertet wurde. Eine solche komplexe Behandlung setzt freilich gründliche Vearbeitung des apokryphen und des rabbinischen Materials voraus, die selbst mit sehr vielen Problemen belastet sind. Diese Aufgabe kann schwerlich vom Einzelnen erfüllt werden, aber sie sollte so gestellt sein.

Stanislav Segert

GEORG FOHRER, Elia. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 31.) Zürich, Zwingli-Verlag 1957. 15×22 cm. 96 S. Preis nicht angegeben.

Der Professor der alttestamentlichen Wissenschaft an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien Georg Fohrer hat in den letzten Jahren mehrere Bücher und Aufsätze über die alttestamentlichen Propheten veröffentlicht. Besonders sind seine Forschungsberichte über die Prophetie in der Theologischen Rundschau und sein Ezechiel-Kommentar im Handbuch zum Alten Testament zu nennen. Durch die Analyse der Versform und der literarischen Gattungen ist er zu manchen bemerkenswerten und gut begründeten Ergebnissen gekommen.

Sein Buch über den Propheten Elia bringt zuerst die Erzählungen über den Propheten in enger Anlehnung an den biblischen Bericht, aber mit exegetischen Anmerkungen; er behandelt hier den Erzählungskranz in I. Könige 17—19 und die Erzählungen in I. Könige 21 und II. Könige 1,1—17 (S. 5—30). Dieses Material analysiert er dann nach Inhalt und Form und zwar mit dem Ergebnis, dass es aus sechs ursprünglichen Erzählungen besteht, denen sechs Anekdoten und einige sekundäre Erzählungen beigefügt wurden. Die motivgeschichtliche Analyse ergibt manche Parallelen zu den Überlieferungen über Mose (S. 32—51).

Diese durch Analyse gewonnene ursprüngliche Überlieferung muss durch die historische Kritik durchgehen, um die wirkliche Bedeutung des Propheten zu erkennen. Fohrer scheidet zuerst die ungeschichtlichen Elemente aus den einzelnen Erzählungen aus und prüft dann die Geschichtlichkeit dieser Erzählungen. Sie entsprechen den dürftigen Angaben der anderen Quellen und passen gut in den zeitgeschichtlichen Rahmen. Erst dann kann die geschichtliche Gestalt Elias erfasst werden: er stammt aus Ostjordanland, wo die israelitischen Traditionen nicht durch das Zusammenleben mit den Kanaanäern getrübt wurden; er will den reinen Jahvismus gegenüber der den Kanaanäern günstigen ›Paritätspolitik‹ des Königs Ahab durchsetzen. Elias Stelle in der Traditionskette ist zwischen Samuel und Nathan einerseits und den Schriftpropheten Hosea und Amos andererseits (S. 52—79).

In der Wirksamkeit Elias haben sich die traditionellen Elemente des israelitischen Glaubens mächtig entwickelt und wurden mit neuen Zügen, die das alte Jahvebild eigentlich vom Baal her — Jahve ist der Herr über Regen und Donner, nicht Baal — bereicherten, zu einer nachhaltig wirkenden Synthese verbunden. Damit wurde die Radikalisierung des Jahvismus durch die Propheten vorbereitet. Die spätere Tradition — zu ihr rechnet Fohrer auch die Legende über die Entrückung Elias aus dem Kreis der Elisaerzählungen (II. Könige 2,1—15) — hat an Elia mehr die wunderbaren Züge

betont, sie hat sich sowohl im Judentum als auch im Christentum, ja sogar im Islam in dieser Richtung weitergebildet (S. 80—96).

Die Methode, mit der Fohrer seine Resultate gewonnen hat, verbindet die literarkritische Analyse mit der Erforschung der Überlieferungsgeschichte der einzelnen Motive und Erzählungen. Die tiefgreifende historische Kritik ermöglicht die Spannungen zwischen dem tatsächlichen Verlauf des Lebens, der öffentlichen Wirksamkeit des Propheten und dem späteren Traditionsbild zu entdecken. Wie jede solche historische Rekonstruktion ist auch diese mit den subjektiven Ansichten des Forschers behaftet; es kann, ja es muss anerkannt werden, dass Fohrer dieses Element auf das Minimum herabzusetzen vermochte.

Gerade wegen dieser Einstellung ist die Studie Fohrers aufs wärmste zu begrüssen; er zeigt, dass weder übertriebene Skepsis gegenüber den geschichtlichen Berichten des Alten Testaments noch ihre unkritische Annahme zum Ziele führt, sondern dass erst das kritische Verfahren, das keine der vorhandenen und bewährten Methoden ausser acht lässt, zu sicheren oder wenigstens im hohen Grade wahrscheinlichen Resultaten führt. Fohrer beschränkt sich auf die Darlegung seiner Analyse und auf die Synthese der Resultate für die Bestimmung der Gestalt und des Wirkens des Propheten Elia, seine Ergebnisse sollen aber auch bei den allgemeinen Erwägungen über das Verhältnis des historischen Bestandes und der legendarischen, bzw. mythischen Elemente im Alten Testament verwertet werden.

Diese fruchtbare Methode sollte auch auf andere Gestalten des Alten Testaments angewandt werden, besonders sind von ihr manche Beiträge zur Klärung der noch mehr eigenartigen und mehr legendarischen Zügen ausgestatteten Erzählungen über Elias Nachfolger Elisa zu erwarten.

Die übersichtliche Darlegung und der klare Stil ermöglichen diesem Buche einen die Zunft der Fachleute weit überflügelnden Leserkreis zu verschaffen.

AMEDEO MOLNÁR: Českobratrská výchova před Komenským (Das Erziehungswesen der Brüder vor Comenius). Prag 1956, Státní pedagogické nakladatelství, S. 312.

Die Arbeit über die Erziehung der Böhmischen Brüder entspricht dem Bedürfnis die allerersten Quellen der Brüdergeschichte durch kritische Ausgabe den Lesern zugänglich zu machen. Molnár hat seine Auffassung der erzieherischen Tätigkeit der Brüderunität breit angelegt. Nachdem er die eigenartige gesellschaftliche Struktur der Unität in ihrem Gegensatz zu feudalen Ordnungen und Satzungen dargelegt hat, definiert er das erzieherische Denken und Handeln der Böhmischen Brüder als eine Funktion ihrer Lebensgemeinschaft. Das gemeinsame Kirchenleben war den Brüdern ein auf das Endziel gerichtetes Bild neuer, erlöster Menschenverhältnisse, die eben durch Erziehung in das gegenwärtige Bewustsein gebracht werden wollen. Überzeugend verwirft Molnár die Ansicht früherer Forscher, die den Höhepunkt des brüderischen Erziehungswesens in der Schule sahen. Um den funktionellen und kollektiven Charakter der Brütererziehung nachweisen zu können, erläutert er die dreifache Gliedschaft der Brüder. Nach Molnárs Auffassung hätte die dreifache Gliedschaft der Brüder ihr Vorbild in der vorkonstantinischen Väterzeit und stünde daher in einer polemischen Spannung zu dem dreierlei Volk der feudalen Gesellschaftsordnung. Auch alle andern Gemeinde- und Kirchenordnungen der Unität, besonders die Zucht, waren ein fruchtbarer Boden für eine erzieherische Tätigkeit und wurden auch zum pädagogischen Hintergrund der Denkweise des J. A. Comenius. Ausführlich behandelt Molnár die Frage des brüderischen Schulwesens. Die Chronologie und Topographie der Brüderschulen, die er aufstellt, zeugen von einer sehr fleissigen und gewissenhaften Forschungsarbeit. In die erziehersiche Tätigkeit der Unität schliesst Molnár sogar ihre Publizistik, Gesundheitshandbücher und die Früchte der brüderischen Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung ein.

Die Dokumentenauswahl ist chronologisch geordnet und umfasst die Jahre 1464 bis 1635. Bereits das erste Stück, die Übereinkunft der Brüder auf den Reichenauer Bergen, bestätigt Molnárs Nachdruck auf das Kollektivistische der Brütererziehung. In dieselbe Richtung weisen auch weitere Dokumente aus der ältesten Zeit, die übrigens auch die antifeudale Tendenz der brüderischen Frühzeit offenbaren. Aus kurzen Auszügen, die der reichen schriftstellerischen Arbeit des Bruder Lukas von Prag entnommen sind, ersehen wir das lebendige Interesse des Seelsorgers an jedem Einzelnen wie auch an dem ganzen der Gemeinden, allerdings auch seine Ablehnung der Universitätsbildung und Klostererziehung, die ihre Volkstümlichkeit verloren haben und zum Instrument des Feudalismus

wurden. Die Schrift des Laurentius Krasonický über die Gebildeten, von Molnár zum ersten Mal vollständig und kritisch herausgegeben, hat im Jahre 1530 ein positives Wort zur Frage der Bildung zu sagen gehabt. Eine unumgängliche Aufmerksamkeit wird dem literarischen Nachlass des Bischofs Jan Blahoslav gewidmet. Die Zeit nach 1575 erschliesst sich aus den Quellen, die Molnár zur Darstellung bringt, als Periode einer Feudalisierung der Unität. Damit hängt mittelbar der Aufschwung des Schulwesens der Brüder zusammen. Mehrere Dokumente erlauben uns eine Einsicht in die Eibeschitzer Schule und das Wirken ihres Rektors, des ehemaligen Professors in Wittenberg, Esrom Rüdinger.

Jedem Stück der Quellensammlung geht ein Einleitungswort voran, um es historisch und pädagogisch in die weiten Zusammenhänge des brüderischen Lebens einzureihen. Den Quellen folgen dann sachliche Erklärungen mit Hinweis auf die betreffende Zeile des besprochenen Textes. Die Hälfte der 51 Quellenstücken sind kritische Ausgaben aus Handschriften oder alten Drucken. Deutsche und lateinische Texte sind neu übersetzt. Die Pagination der Handschriften ist aus der Ausgabe ersichtlich. Die Editionsarbeit entspricht allen Ansprüchen wissenschaftlicher Akribie. Bei einigen Dokumenten erfreute sich der Herausgeber der Mitarbeit seiner Kollegen R. Říčan, A. Gregor, A. Císařová-Kolářová und V. T. Mišková. Eine kurze Vorrede schrieb Otokar Chlup.

Dozent Molnár macht darauf aufmerksam, dass eine wissenschaftliche Erforschung der sozialen Geschichte der Brüderunität dringend notwendig ist. Der Nachdruck auf die Volkstümlichkeit der Unität und auf die Gefahr ihrer Feudalisierung berührt Fragen, die heute lebendig wurden und die wir oft durch den Sammelbegriff des Endes der konstantinischen Epoche bezeichnen. Wenn auch diese Arbeit Molnárs pädagogischen Zwecken dienen soll, so wird sie doch auch den Theologen einen grossen Dienst erweisen. In anschaulicher Weise erhellt sie uns z. B. wie die Brüder das Abendmahl des Herrn gefeiert haben (S. 228) und nach welchen Ordnungen sie sich in Gemeinde und Haus richteten. Für die Homiletik bringen Auszüge aus den Schriften Blahoslavs viel Wichtiges und Neues. Der Kampf der Unität um eine höhere Bildung, um die Kultur mit dem Humanismus, dessen Analogie die Kirche jederzeit erlebt, kann uns bei unserer heutigen Orientierung behilflich sein. Dem neuen Buche Molnárs verdanken wir einen tiefen Blick in das soziale, kulturelle und kirchliche Leben der Brüderunität.

Josef Smolík

PETER BROCK: The political and social doctrines of the unity of czech brethren in the fifteenth and early sixteenth centuries. The Hague 1957, Mouton and Co. (Slavistische Drukken en Herdrukken, vol. XI), pp. 302.

M. Peter Brock de Londres consacre son précieux livre à la recherche de la doctrine politique et sociale de l'Unité des Frères Tchèques au 15e et à l'aube du 16e siècles. Voulant fournir la preuve que l'importance de cette doctrine dépasse de beaucoup les frontières des pays tchèques, l'auteur s'en réfère tant aux sources premières de l'époque en question qu'aux résultats des derniers travaux tchèques concernant l'Unité. Par une légère allusion, le même thème avait été abordé par Pierre Mesnard dans son excellent livre à larges vues *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle* (1935) que M. Brock ne cite pas, mais qu'il surpasse en cette matière particulière par la sûreté de sa documentation.

A bon droit l'auteur cherche-t-il dans le mouvement hussite la principale présupposition historique de l'origine de l'Unité et du caractère de sa doctrine. Traitant des opinios sociales de Pierre Chelčický, prédécesseur immédiat des Frères, l'auteur relève la tranchante attitude critique de son interprétation de l'Ecriture à l'égard de la société contemporaine. Un bel exposé cherche à établir la chronologie des principaux écrits de Chelčický en ajoutant ça et là de nouvelles hypothèses toujours remarquables. A l'en croire notre auteur, l'historien s'intéresserait moins à la théologie de Chelčický qu'à son accès aux questions politiques et sociales. Par cette distinction, M. Brock veut sans doute faire voir en quoi Chelčický est unique en son genre. Toutefois dans les pages qui suivent, il en vient nécessairement à parler de théologie. C'est qu'en effet elle seule peut expliquer le pathos moral de la protestation lancée par Chelčický. M. Brock pose le doigt sur l'étrange paradoxe de la pensée de Chelčický en constatant que, tout en réprouvant l'ordre social du Moyen Age féodal, le penseur du sud de la Bohème ne cessait de proclamer son droit conditionné pour les non-chrétiens. L'anarchisme utopique de Chelčický est un idéal que seule une minorité peut réaliser dans son propre sein à condition, bien entendu, d'une entière séparation de

l'Eglise d'avec l'Etat. Si le chrétien doit boycotter les organes de la justice publique par une résistance passive à l'égard de leurs revendications, Chelčický se trouve ici, selon notre auteur, sur la ligne des Vaudois, mais non pas sur celle de Marsilio de Padoue, de Wyclif, de Hus et du quatrième Article de Prague datant de 1419. A maints endroits M. Brock démontre la fonction déterminante de l'exégèse lorsque Chelčický procède à formuler son refus catégorique de la peine de mort, du droit criminel, du serment et de toute guerre. Pour cette raison le livre est encore une précieuse contribution à l'histoire de l'exégèse biblique chez Chelčický et chez les Frères de l'Unité des premiers temps. Pour confirmer ses conclusions, l'auteur aurait pu se servir aussi de l'étude de Lukas Vischer *(Die Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 6.* Tübingen 1955). Une juste comparaison avec la doctrine des trois classes de la société (noblesse, clergé, laboureurs), traditionnelle sur ce point, de Wyclif et de la ville de Tábor bientôt embourgeoisée, fait ressortir le caractère inédit du refus radical de Chelčický à l'égard de toute différentiation de la société au sens féodal.

L'auteur se rend compte qu'on ne peut expliquer de manière adéquate les opinions sociales des premiers Frères sans tenir compte du milieu social dont l'Unité se recrutait. Les éléments radicaux vinrent à l'Unité des milieux pauvres de la Bohême méridionale. La forte personnalité de Frère Grégoire les unit avec d'autres groupes de radicaux par une pensée qui puisait presque exclusivement à la source de Chelčický. Par une décision prise en 1464, la communauté des Frères s'acheminait vers un communisme de consommation. Tout en parlant de la structure trichotomique de la communauté de l'Unité (incipientes, poficientes, perfecti), M. Brock n'a pu réagir à mon essai d'expliquer les trois catégories des membres dans la direction d'une critique du système féodal (cf. le recueil *Jednota bratrská 1457—1957,* Prague 1957, p. 147—169). Selon l'auteur, la philosophie sociale des Frères persiste durant leur première génération dans son ascétisme qui est l'expression de la mentalité du campagnard opprimé. L'intérêt grandissant des seigneurs à être admis dans l'Unité se heurte à des sévères exigences morales de la part des Frères qui, en dépit de leur aversion pour l'Université, arrivent pourtant à pratiquer une très concrète éducation populaire.

Muni d'une patiente méthode d'interprétation, penché sur les sources, M. Brock fait revivre la gamme étendue des motifs et des circonstances historiques qui conduisirent à la collision finale du Petit Parti conservateur et du Grand Parti progressif de l'Unité ainsi qu'à la séparation des anciens et des nouveaux Frères. Il apporte aux recherches ultérieures un bon nombre de suggestions importantes quand par exemple il essaie d'evaluer le rôle des facteurs non théologiques dans la décision du Grand Parti d'accepter l'ordre social alors valable. Quant à moi, je pense que les problèmes théologiques résolus par l'Unité vers 1490 sont contenus en germe dans quelques contradictions propres déjà à la pensée de Chelčický et qu'ils restèrent de légitimes problèmes théologiques malgré leur élaboration aiguë au cours de la discussion des Frères. Pourtant je suis pleinement d'accord avec l'aspiration de M. Brock à trouver, si les sources elles-mêmes en revendiquent le droit, les raisons souvent sociologiques des décisions théologiques et des formations de partis.

Dans son ouvrage d'une méthode exemplaire, M. Brock a très bien saisi la tendance des modifications successives de la théologie sociale des Frères. Par ce travail les résultats auxquels nous sommes parvenus dans notre livre sur la pédagogie des Frères Tchèques avant Comenius *(Českobratrská výchova před Komenským,* Prague 1956), reçoivent d'un côté inattendu une confirmation objective, même si l'accord ne va pas jusqu'aux formulations. M. Brock a le grand mérite de présenter une première monographie centrée exclusivement sur un thème dont l'importance n'avait été jusqu'ici mise en doute par personne, mais à l'élaboration duquel le courage avait fait défaut. Cette très réelle réussite aurait peut-être gagné en relief si l'auteur avait pris en plus grande considération les opinions eschatologiques des Frères. Une vue circonstanciée de leur théologie de l'histoire se serait certes fait utilement valoir dans la poursuite de l'attitude sociale et politique de l'Unité. (Il est d'ailleurs regrettable que cette lacune n'ait pas été comblée par le livre suggestif de Ray C. Petry, examinant la réciprocité de l'eschatologie chrétienne et du penser social dans l'histoire du christianisme jusqu'à l'année 1500, et passant sous silence non seulement l'Unité des Frères, mais encore le mouvement hussite tout entier: *Christian eschatology and social thought,* New York 1956.) Notre étude sur l'espérance eschatologique de la Réforme tchèque a voulu attirer l'attention sur l'utilité d'une recherche ainsi orientée *(Od reformace k zítřku,* Prague 1956).

Les historiens ignorent souvent la contribution apportée au 15e siècle par le mouvement hussite au progrès de la pensée politique et sociale. Rendre à cette contribution cristallisée dans la doctrine de Pierre Chelčický et à travers l'attitude de l'Unité des Frères, l'honneur qu'elle mérite, voilà la tâche non moins honorable à laquelle M. Peter Brock s'est attaché. Il ne sera plus guère possible de parler valablement de la théologie sociale des Frères Tchèques, sans se référer à l'étude que nous signalons ici avec reconnaissance et qui fait progresser notre connaissance de la pensée des réformateurs en Bohême.

Amedeo Molnár

NOTE AND COMMENT

Les historiens de la Réforme à Torre Pellice

Grâce à une heureuse initiative de la Società di studi valdesi, le 31 août 1957, se réunissait à Torre Pellice aux Vallées Vaudoises le premier Convegno di studi su Eresia e Riforma in Italia. Un nombre considérable d'éminents représentants de la science historique italienne était là pour prouver, à la veille du Synode de l'Eglise évangélique vaudoise, combien à l'aise puisse se trouver la recherche scientifique sous le rayonnement de la liberté chrétienne. Parmi les très intéressantes communications, toujours bien documentées, il faut relever celle du professeur Dupré Thesseider de l'Université de Bologne qui insistait sur le fait que l'hérésie médiévale, pour pouvoir être saisie dans son plein, devait être étudiée non seulement sous son aspect dogmatique, mais surtout sous l'aspect de son ambien social. Les résultats des recentes recherches sur le valdisme du Moyen Age fut mis en relief par M. Giovanni Gonnet de l'Université de Rome, dont les travaux ont le mérite de reposer certaines questions que l'on croyait prématurément résolues (par ex. la question de l'historicité de Pierre Valdo et celle du caractère doctrinal uni du mouvement vaudois à la fin du XVe siècle). Auteur de l'oeuvre magistrale «Eretici italiani del Cinquecento», le professeur Delio Cantimori, a apporté des clarifications d'ordre méthodique en postulant, pour l'étude du phénomène en question, de renoncer à l'envisager presque exclusivement sur un plan sentimental et de morale pratique, et de se concentrer sur le dynamisme de sa pensée en voie d'évoluer. Sousestimer le côté théologique d'une hérésie, c'est se fermer la porte à sa compréhension la plus profonde. En écoutant les pertinentes observations de M. Cantimori, l'historien de la pensée du mouvement hussite, trop longtemps étudié avant tout par son côté dit «pratique», ne peut que confimer la fécondité de la méthode proposée. M. Giorgio Spini de l'Université de Messine, a rendu un service constructif à tous ceux qui s'occupent de l'histoire des influences réformées sur la vie italienne du XVIIe au XIXe siècle en passant en revue l'historiographie du sujet et en suggérant de manière très concrète les travaux qui restent à être abordés. L'excellent volume que Spini a consacré au thème du «Protestantesimo e Risorgimento» a trouvé un complément intéressant dans la conférence d'Umberto Marcelli de Turin, étudiant l'action diplomatique du Piémont risorgimental dans son rapport avec le protestantisme européen. Digne d'une attention particulière est l'étude de Ferdinando Manzotti, faisant le parallèle entre l'évangélisation vaudoise et les progrès de la propagande socialiste dans la plaine du Pô au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. On peut ajouter, à la série des communications du Convegno, celle qui a été faite par M. Amedeo Molnár de Prague, le 1 septembre dans la même sale du synode, sur les relations des vaudois avec le mouvement hussite tchèque, relevant surtout la riche activité oecuménique de l'Eglise hussito-vaudoise ayant, au XVe siècle, son centre de rayonnement dans la ville de Žatec en Bohême. Le Convegno de Torre Pellice est une réussite dont nous félicitons la Société d'histoire vaudoise en lui souhaitant de pouvoir continuer et approfondir son activité pour le bien de l'Eglise vaudoise, du protestantisme et de la science en Italie.

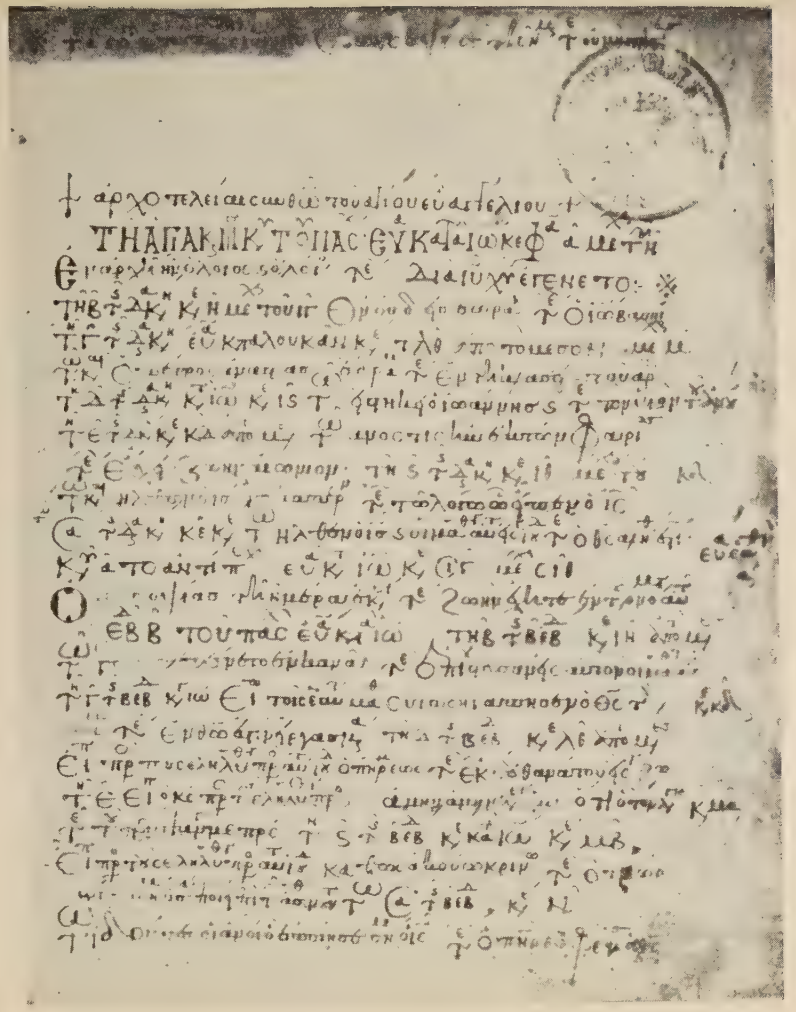
A. M.

Nouvelles études coméniologiques

L'intérêt prandissant pour l'oeuvre et la personnalité de J. A. Comenius parmi les savants de plusieurs pays a trouvé

une belle expression dans les communications présentées à la conférence internationale de coméniologues qui eu lieu à Prague du 23 au 27 septembre 1957. Une première série d'études fut consacrée aux relations vitales de Comenius avec la culture tchèque du temps de la Réforme. M. Amedio Molnár y a contribué par un exposé des impulsions tirées par Comenius de la théologie et des ordonnances ecclésiastiques de l'Unité des Frères Tchèques. Parmi les travaux devant illustrer la portée internationale de Comenius M. J. L. Hromádka a présenté l'évolution de la pensée et de l'activité oecuménique du dernier évêque de l'Unité tchèque. D' autres rapports ont insisté sur le système pédagogique et surtout sur les horizons pansophiques de la conception coménienne du monde. Précieuses furent dans cet ordre d'idées les contributions de M. Jan Patočka, et des professeurs Calò (Italie), Lordkipanidze (URSS) et Turnbull (Angleterre).

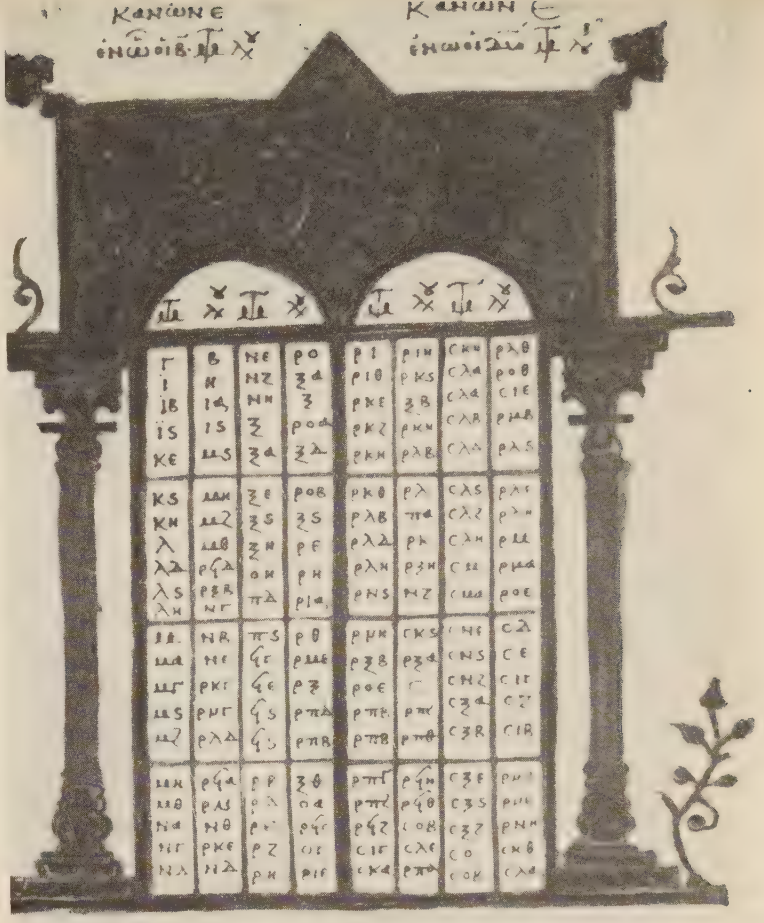
Pour commémorer le troisième centenaire de la première édition des Opera didactica omnia, l'Académie des sciences tchécoslovaque a publié, en trois volumes, une belle réédition de cette oeuvre magistrale. MM. Patočka et Kyrášek viennent de publier, en tchèque, une esquisse biographique de Comenius tenant compte des nouvelles recherches sur le caractère universel des efforts coméniens en vue d'une emendatio rerum humanarum. En 1957 on a renouvelé la publication périodique des Archives pour la recherche coméniologique, fondés avant la première guerre par le théologien slovaque Ján Kvačala. Ils paraissent désormais sous le titre d'Acta Comeniana réunissant autour d'une tâche commune un bon nombre de savants de différents pays.



(TAFEL I)

TAFEL I

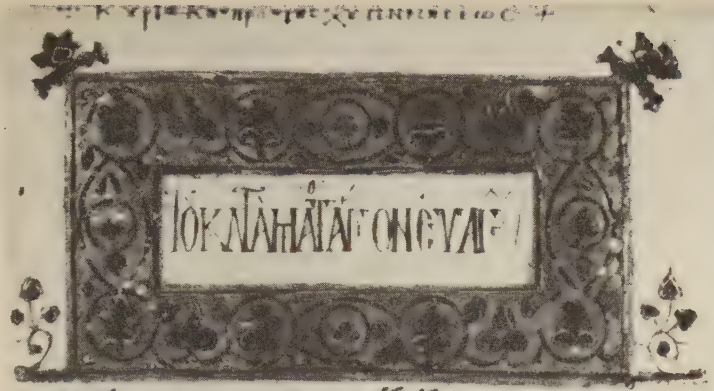
Codex Mourocordatianus (Seite 1). Anfang des Perikopenverzeichnisses. Enthält das Verzeichnis für zwei Wochen. Die Perikopen sind hier aus dem ersten Teil des Johannesevangelium entnommen, ausgenommen den dritten Tang der ersten Woche, wo die Perikope aus Luk. 24, 12—35 entnommen ist. (Seite 24) Eine Probe aus dem Verzeichnis der Bibelabschnitte nach den Monaten. Auf dieser Seite ist das Verzeichnis der Lesestücke für die ersten 24 Tage des Monates Dezember.

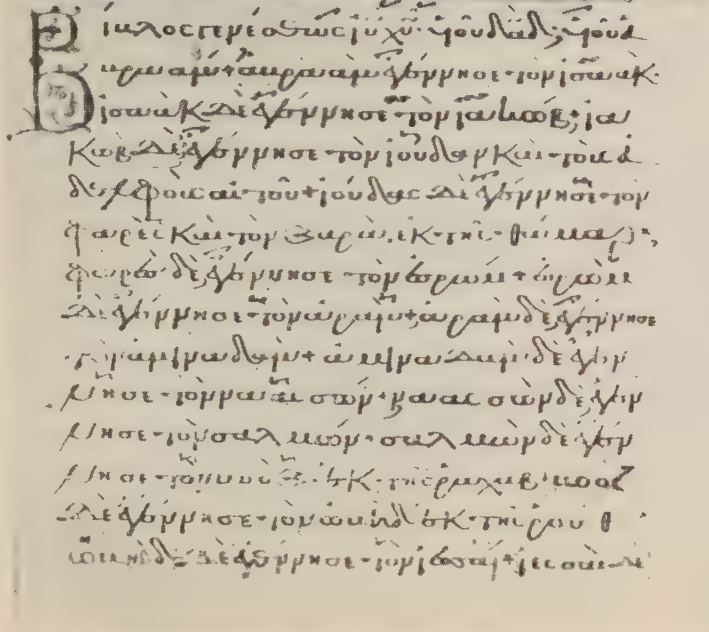


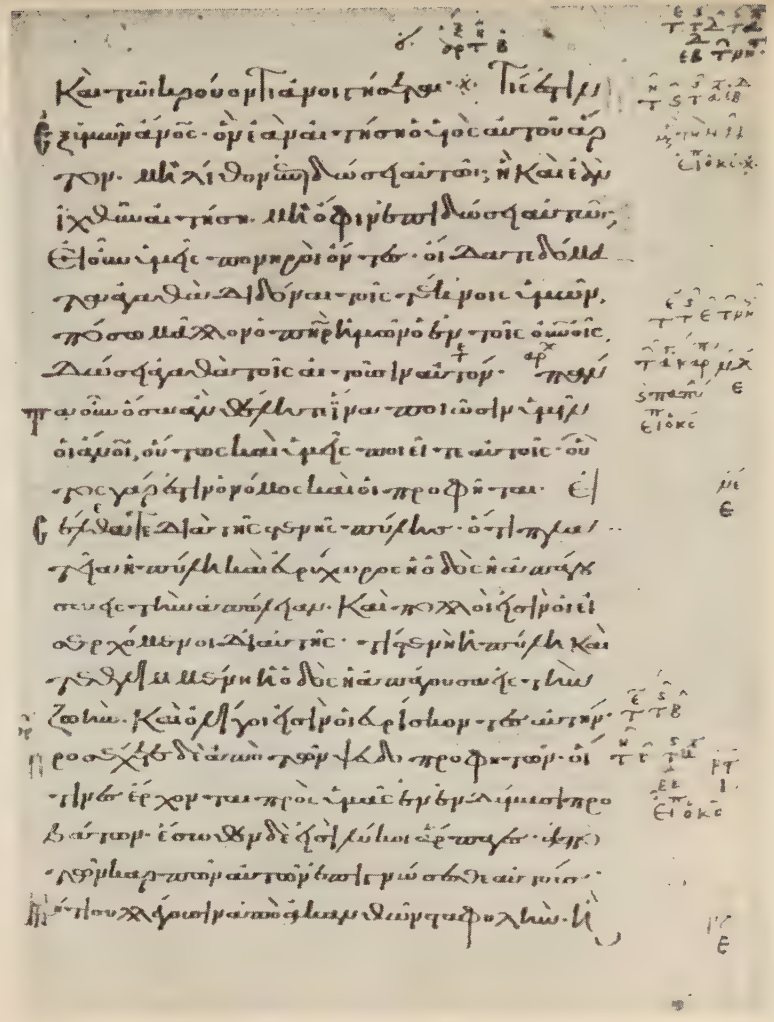
(TAFEL II)

TAFEL II

(Cod. Maurocordatianus. S. 37) Anfang des Briefes des Eusebius an Karpianus — vor den Kanones des Eusebius. Der Zierrahmen ist reichlich vergoldet. ■ Eine Probe aus den Kanones des Eusebius. Es handelt sich hier um den Kanon Nr 5, in dem die über einstimmenden Perikopen aus Matthäus und Lukas gegeben sind. Jeder Kanon hat eine andere reiche Ausschmückung.



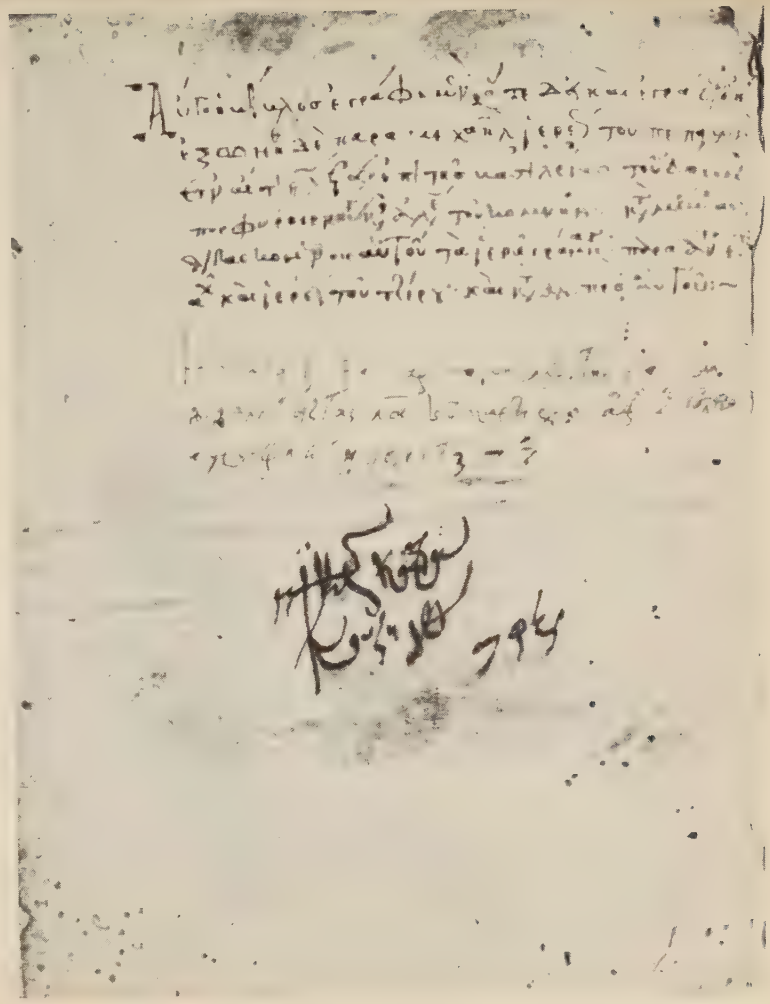




(TAFEL III)

TAFEL III

(Cod. Maurocordatianus) Anfang des Matthäusevangeliums. (Mat. 1, 1—6a) ■ Abschnitt Mat. 7, 8b—16b. Eine Textprobe mit zahlreichen Marginalien, die die Tage bezeichnen, in denen die auf dieser Seite enthaltenen Perikopen gelesen werden sollen. Dabei befindet sich am Rande die Bezeichnung der Eusebianischen Kanones (54—5, 55—5, 56—10, 57—5). Da der Text einen Teil der Bergpredigt enthält, sind am Rande die Perikopen dreifach angeführt: EIP HO KS (EIPEN HO KYRIOS).



(TAFEL IV)

TAFEL IV

(Cod. Maurocordatianus) Zeichnung vor dem Markusevangelium. In der oberen Zeichnung ist die Taufe Jesu dargestellt, in der unteren die Aufnahme des Evangeliums mit dem teilweise erhaltenen Überschrift: HO HAG (IOS) MARKOS. ■ Die letzte Seite (560) des Codexes mit zwei Bemerkungen über die Schicksale des Textes. Die dritte Bemerkung ist zur Zeit nicht zu entziffern. Die Seite zeigt Spuren von Holzwürmern, wie mehrere der letzten Seiten des Codexes.

EDITORIAL

Seit unserer ersten Nummer hat sich weder die politische noch die ökumenische Lage in der Welt wesentlich geändert. Die Spannung ist eher gestiegen. Wir Theologen und Kirchenmänner stehen unter dem Druck der gegenwärtigen Probleme und Gefahren mit leeren Händen, mit keinen Machtmitteln, mit keinen Privilegien — in der einzigen Hoffnung, dass der Herr unseres Lebens und Todes, der Gekreuzigte und Auferstandene, an demselben Ort steht, wo wir stehen, durch dieselbe Finsternis mit uns schreitet und die Schwüle und Anfechtung des heutigen Augenblicks in stellvertretender Liebe mit uns erlebt. Was uns allen Not tut, ist eben diese ungegenständliche, ungreifbare, aber umso wirklichere und mächtigere Tatsache im Glauben zu erfassen und in ihrem unsichtbaren Lichte alle Probleme gemeinsam anzupacken. Vielleicht besteht darin der einzige Schlüssel, mit dem wir die Tür der Zukunft öffnen können. Das Verhängnis der letzten Jahre in unseren gegenseitigen Beziehungen bestand darin, dass wir uns nicht in der Mitte der evangelischen Botschaft getroffen haben und dass jeder von uns in seiner politischen oder kulturellen Perspektive gebunden war und alle Probleme in dieser Gebundenheit zu lösen versuchte. Das ist die Not, in der wir uns in unseren Kirchen, aber auch in den ökumenischen Beziehungen befinden.

Es handelt sich dabei um dreifaches: Erstens, um die lebendige, aufgeschlossene Wiederentdeckung des Evangeliums. Vielmals haben wir gehört, dass wir von der Christologie anfangen sollen, um das Wesen und die Substanz der Kirche zu verstehen und überhaupt einander zu treffen. In dieser Hinsicht aber haben wir wenig getan. Wenn wir das Wort Gottes als das Antlitz des Herrn dem Menschen zugewendet verstehen und wenn wir das Evangelium als das unaufhörende Herabsteigen Gottes in die tiefste Tiefe unserer Schuld, Not und unseres Todes erfassen, dann ist die allererste und wichtigste Vorbedingung unserer Gespräche, Zusammenarbeit und Gemeinschaft vorhanden; und dann dürfen wir ohne Hemmungen, ohne Misstrauen und ohne Angst vorwärts schreiten. Die eigentliche Frage für alle Kirchen dieseits und jenseits aller möglichen und unmöglichen Vorhänge ist die Frage der Echtheit, Lebendigkeit und Macht unseres Glaubens an das Evangelium. Ich wiederhole: diesseits und jenseits aller Vorhänge, denn es

ist ein verhängnisvoller Irrtum zu denken, dass es ein Gebiet der Erde gibt, wo die Kirche Jesu Christi in ihrem Wesen und in ihrer Zukunft besser versichert wird als anderswo.

Zweitens: wo das Zeugnis des Evangeliums echt erklingt, da geschieht dasselbe, was seit dem Auftreten der Propheten, Johannes des Täufers und Jesu von Nazareth immer wieder geschah: die Menschen tun Busse, hören auf, andere zu messen, zu richten, zu moralisieren, und stellen sich unter das gnädige Gericht und unter die richtende Gnade Gottes, um einen wirklich neuen Anfang zu machen. Die Kirche lebt allerdings von dem Erbe der Väter, der Propheten, der Apostel, der Reformer und einfacher Zeugen des Wortes; aber sie macht von Tag zu Tag einen neuen Anfang, denn sie als die Gemeinschaft der Pilger, communio viatorum sieht ihre eigene Lage immer neu, sie wehrt sich gegen die Gefahr, zu einer statischen Institution zu werden, schreitet in suveräner Freiheit des Evangeliums unablässig dem siegreichen Herren der Geschichte entgegen und bleibt ungebunden, ungehemmt durch jeweilige äussere politische oder kulturelle Situationen. Nur eine wirkliche Busse und Reue macht frei. Denn hinter dieser Busse erklingt das siegreiche Ja des gegenwärtigen Jesu von Nazareth. Wir haben uns noch nicht in der Solidarität der Busse getroffen; wir alle sind in der Gefahr selbstgerecht, selbstzufrieden als beati possidentes den Menschen in der Welt anzusehen und von ihm das zu verlangen, was *wir ihm* in bussfertiger Liebe darbieten sollen.

Drittens — wir haben noch keine gemeinsame Sprache gefunden, denn wir haben einander nicht als Brüder in der Not, in der Sünde, aber vor allem in der Botschaft des Evangeliums getroffen. Aus demselben Grunde schlagen alle unsere Versuche fehl, den Menschen von heute wirkungsvoll und glaubenswürdig anzusprechen. Das Evangelium macht den Menschen nicht nur frei, sondern auch aufgeschlossen, schlicht und dem Nächsten gegenüber unmittelbar. Wir sind immer noch getrennt, nicht nur als Christen untereinander, sondern auch von dem lebendigen Menschen der Gegewart. Wir stehen vor einer schicksalshaften Aufgabe, alle unsere Begriffe zu überprüfen, das, was wir Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Liebe, Mensch, Gesetzt, Gnade nennen, in dem Feuer des Evangeliums zu reinigen, von allem Unwahren und Unrealen zu befreien und dadurch die Ebene einer wirklichen Menschlichkeit und Gemeinschaft zu schaffen. Heute spricht man in der Theologie von der Demythologisierung. Aber die wirkliche Demythologisierung, d. h. die Befreiung der Menschen von den sie verknechtenden Mythen, Vorurteilen und Dämonologien haben wir noch nicht angefangen. Die Kirchen leben immer noch in der Irrealität ihrer traditionellen Begriffe, ihrer politischen und ethischen vorgefassten Meinungen und sind innerlich unfähig einander zu verstehen und der Welt in ihrer Ohnmacht, in ihrem Durst und Hunger beizustehen.

Die Theologie der letzten Jahrzehnte hat eine riesige Arbeit geleistet. Der organisatorische Betrieb der Kirchen auf lokaler und ökumenischer Ebene steigt von Tag zu Tag. Und doch ist die eigentliche Aufgabe erst vor uns. Die Gefahren des Institutionellen, des statisch Dogmatischen und des unmenschlich Abstrakten,

lauern überall herum. Wo aber die Gefahren am dunkelsten sind, da ertönt das Evangelium am mächtigsten. Lasset uns hören, wachen und die Morgenröte an unserem Horizont in der Hoffnung und Liebe begrüssen! *J.J.L. H.*

The Christian Peace Conference which met in Prague, June 1st—4th (its message we print elsewhere in these pages), not only met with a positive response, but also had a reserved and even negative reception. We should like to ask those who did not know what it meant, or who completely rejected it, two questions:

The first is connected with the problem of preserving Christian civilization with the atom bomb, and is expressed in the sixty theses of Professor Vogel: is the slogan "Better dead than a slave" (Lieber tot als Sklave) or "Better dead than a mass murderer" (Lieber tot als Massenmörder) appropriate for the Christian standpoint?

An answer to the second question might help those for whom the Prague meeting was inacceptable because they reject every proposal or peace appeal coming from our part of the world, as "Eastern," "leftist" or "red". Is there not in the background of this rejection and resistance sometimes a vague, at other times a quite clear, realization that those "Eastern people" (and people like them in the West) understand the problem of genuine peace in a too realistic way? That even for the Christian in the East — and this is precisely on the basis of a discernment which comes through their actual life experience — peace among men is not one of the supernatural ideas toward which men strive with longing, but a very real set of social relationships in which there is no place for suffering and social wrong, and therefore no reason for struggle and fighting?

(And on the other hand, those who are sensitive to social distress — and they constitute the majority in the world — cannot escape the impression that many of the "Western" objections to the "Eastern" endeavours for peace would fall away if the peace proposals tacitly or openly presupposed the preservation of the *status quo* among the heirs and the disinherited — whether they be nations, classes or individuals.) *L. B.*

J. L. HROMÁDKA

The Present Age and the Crisis of Christian Civilization

We may start our discussion from two presuppositions: 7. For more than two centuries, the European man has realized the growing dissolution of the almost organic unity of the Christian Church, on one side, and of the Western European (and American) civilization on the other. This unity was, to be sure, never perfect. As a matter of fact, the specific character of the European way of life, of thought, and action was always shaped by a stronger or weaker tension between the Church and the secular society (state, philosophy, science, art). This very tension proved to be partly a disturbing factor causing many conflicts and, occasionally, presecutions, wars and catastrophes. Partly, however, the same tension was a creative element, prompting men of the Church (bishops, priests, monks, theologians) to deal with issues which in a monolithic society could not come into existence. There were periods and countries when and where the Church and political order, theology and philosophy, religious and secular morals coalesced into one body. Primarily, the Middle Ages may serve as an illustration of the unity of Christianity and European civilization. However, even then this unity was never perfect: the realm of the Divine, supranatural, grace embodied in the Church, her liturgy and sacraments and hierarchical orders were without ambiguity separated from the realm of nature and natural reason embodied in state, philosophy, science and secular ethos. And, yet, we may in all fairness maintain that, until the Age of Enlightenment, more precisely, until the Great French Revolution of 1789, the unity, in spite of all tensions within Christianity and European civilization, was in fact undisputed. There existed much unbelief, scepticism, yes, cynicism in thought and life. Not only men of Renaissance manifested religious nihilism and moral paganism of the most provoking type. But imperceptibly the microbes of disintegration were active in all realms of theory and practice. The disunity of the Christian Church after the Reformation of the 15th and 16th century was continually raising the question whether there exists any supreme truth, any tribunal of truth, authoritatively integrating nations, empirical churches and individuals into some kind of organic unity.

However, Europe (and America) went on as platforms of what we today call Christian civilization; they did so even after the brief period of the French Revolution. The time between 1815 (the Treaty of Vienna) and 1914 may be still regarded as a century partly of restoration, partly as a retreating struggle of traditional Christian civilisation for self-preservation. It is in many ways a fascinating century, fascinating in its achievements and failure, in its great scientific discoveries and growing spiritual malady, in its world-expansion

(international leadership of the British Empire, economic ascendency of the United States of America, the birth of the French colonial power), and in the invisible advance of revolution. The liberalism of Europe was an effort to establish a compromise between the forces of tradition and restoration, on the one hand, and revolutionary tendencies in theory and practice, on the other. It contributed a great deal to the atmosphere of tolerance, humanism and progress in science and education. But, because of its intellectual lack of depth, basic spiritual indifference and its inadequate understanding of social and political realities, it was incapable of halting the oncoming catastrophe of war and revolution. Under the cover of liberalism, national and nationalistic instincts were getting hold of the middle classes and it was exactly in the time of liberalism of the 19th century that the nationalistic passions associated with economic interests of the bourgeoisie paved the road to the European war of the year 1914 that gradually developed into the World War I. The catastrophe of 1914 is the beginning of the end of what we call the Augustinian (or Constantinian) era of history. One of the inescapable repercussions of the war 1914-1918 was the loss of moral leadership of those classes of European society which had ruled prior to, during, and after, the first Great War. This loss was sealed shortly before the outbreak of another war, and by the political and moral abdication of the Western democracy in the days of Munich 1938. Another reason for the decline of «Christian» civilization is the gradual ascendency to power of the working class (the proletariat). This class had grown beyond the creative influence of Christian faith and education and cannot be considered as a pillar of «Christian» civilisation. The Great October Revolution of 1917 and the construction of the first socialistic state were carried out under the banner of non-Christian, in a way anti-Christian, ideology. Although the socialism of Western Europe has not prevailed, the socialist transformation of human society on a global scale is unhaltingly going on and cannot be in any way interpreted as a part of Christian civilization.

Within the Christian Church and Theology, a parallel process is going on. What had never been desired, and what has not been taken seriously, is gradually becoming one of the most momentous aspects of the present-day Protestant theology. It has not yet permeated the minds and hearts of empirical churches but, anyway, it may prove to be decisive in the spiritual struggle of the Church. What I mean is the growing realization, on the part of leading theologians and of many church-members, of the freedom and independence of Christian faith and Church from any structure of civilization, political and social order. No matter how organically the Church may have been connected with the classic civilization of Europe, no matter how greatly she may have contributed to its very structure, the Church and Theology are free in their attitude to any culture and way of life and responsible, in their essential freedom, only to Jesus Christ Himself. The very heart of this freedom in responsibility is the faith in God who transcends all human categories of knowledge, all human philosophical and metaphysical ideas, all human ethical norms and criteria. The God of whom the biblical message gives testimony has nothing to do with the Platonic or Aristotelian idea of God. There exists no logical or ontological continuity between human concepts of the Absolute and the God of Israel and Jesus Christ. There is no common ground between the grace and holiness of the God of the Old and New Testament and human categories of goodness and holiness. The perspective of biblical understanding of history is totally different from any philosophy of history which tries to

understand the historical process, its beginning and its end on the ground of immanent laws of nature and society. However, Christian theology and the Church have never existed in purity and integrity, without having been continually formed and transformed by the intellectual, philosophical, moral and political atmosphere of the particular time they were passing through. The history of Christian dogma is the history of an almost agonizing and exhausting struggle for a correct interpretation of all essential biblical concepts and events, for an adequate understanding of the revelation of which the Prophets and the Apostles had given account. This struggle was inevitable and inescapable, since in any age and under any circumstances the inward life of a Christian, no matter whether in the West or in the East, is a battlefield between the challenge of the Divine Word and the never absent tendency of human mind and soul to ascertain themselves, to get hold of the Prophetic and Apostolic message on the ground of immanent human laws of logical, metaphysical and ethical thought. All great thinkers, Reformers, and saints of the Church, since the early days until the present time, give the evidence to what I just have said (Augustine, Chrysostomos, Anselm, Thomas, Luther, Calvin, Loyola, Tereza of Avila, Pascal etc.) The age of Enlightment, Romanticism (Idealism) and of Liberalism was the time of a gradual interpermeation of the Christian message and activity, on the one hand, and of the secular thought and culture based on immanent human laws, on the other. The catastrophe of the years 1914-1945 is a terrible judgement upon Christian civilization and an ominous challenge to Christian theologians and churchmen to reconsider, re-examine, re-evaluate all the main tenets of theology, biblical testimony, practical activity and to purify them in a right direction. How have we to understand what the Prophets mean by the Word of God, what the Apostles understand by the message of the Incarnate Word of God (Jesus Christ)? How can we get to know the revelation of God without yielding to human speculation, mythology and anthropomorphic fantasy? What is the true meaning of love and hope? What are biblical counsels for social and political life, for family and education? What is the ultimate end and goal of history? All these are almost unbearable questions which theology and the Church have to take into consideration: exactly at the present time, when the very foundation of Christian civilization has been shaken and when the supremacy and leadership of nominally Christian nations has ceased to exist. It is of paramount importance for Christianity to know in what way it is associated with the passing world and what is its mission in the days to come. No Christian can possibly renounce his responsibility for the historical forms of the Church and of Christian civilization. No Christian can proclaim his disinterestedness in regard to the way in which the message of the Old and New Testament has to be interpreted and practically applied to all big issues of our age. And no Christian can possibly push aside the question how Christian faith and action have to test their impact upon social, political and international transformation of human life.

Against the background of what has just been said, we may list three main tasks of Christian theology in view of the global world situation: a *relevant* reinterpretation of the biblical message; a vital, inwardly free application of this very message to burning practical problems, not only of the church but also of the whole of humanity; an examination of the problem whether or not the present non-Christian efforts of reorganization of human society (e. g. communism or radical socialism) may be, under a secular disguise, heirs of some

Christian creative motives. All these questions can be answered only in a preliminary way. Many generations ahead of us will toil and labour under their pressure. But our generation is responsible to face them courageously and, of course, in the spirit of repentance, patience and compassion for the misery and suffering of all men. We shall see at the end of our brief comments the impossibility of any abstract, definite solution. The present history of humanity is more fluid than it has ever been. We do not know what the next moment, in any continent, may have in store for us. And in addition to that, Christian faith resists any abstract formula and definite solution. It lives not by dogma or ecclesiastical prescriptions; it lives rather by a new actual understanding of the ever challenging Word from above. One of the predicaments of the Church and theology rests in the fact that Christians, individually and collectively, cannot live without clarity and exactness. Biblical faith is totally different from a vague sentiment of pious emotion. Here is one of the motives of dogmatic definitions and theological systems. The Word of God is definite and clear. Anyone who hears the Word cannot help asking: Who is the Being that speaks with such an irresistible, inescapable authority? Whom have we to obey with mortal earnestness, and under whose Word do we realize both the final authority of judgement and the fullness of grace and freedom? Hence the continuous need to know in Whom we believe and to draw a definite line between Him and all the rest of reality. Reading the books of the Old Testament, the testimony of the events under the guidance of the God of Israel, we realize an unusual similarity and interrelation between the cults, rites, myths, sacrificial institutions of Israel and of other oriental religions. We cannot deny the manifold interdependence of oriental religions with inclusion of the Israelitic religious life. And yet, the Israelites responsible for their own people never hesitated in their certitude of the absolute distinction between the God in Whom they believed and other gods and idols worshipped and obeyed by neighbouring nations. The theology of the present times combines two almost contradictory tendencies of approach: on the one hand, it uses all the available means and instruments of research to explore all the visible and invisible, perceptible and imperceptible connections and interrelations between the Chosen People of Israel, its message and mission — and the political, social, cultural, moral and religious life of the near and more distant neighbours living in what we call today the Near East. It is a fascinating study which must be pursued with a merciless courage of observation, confrontation and analysis. For a traditional Christian who believes in the incomparable uniqueness of the history of Israel, it is a shaking and, in a way, enervating enterprise. A man who executes his obligation of objective exploration does not realize at first any real difference between the people of Israel and other nations. The similarity goes to the very sanctuary of the Israelitic religion and cult. Not only the view of the world, the picture of the universe (*Weltanschauung und Weltbild*) but also the ways of worship, the vocabulary of faith, the festivals of Jahwe and of the Kings of Israel had been shaped by the environment of the Near Orient. The culture and the religion of Egypt and Mesopotamia penetrated deeply into the personal, religious, and cultic life of the Israelites either directly or, more often, indirectly through the Canaanite inhabitants who exerted, after the invasion of the Israelites, a deep transforming influence upon the invaders. All the books of the Old Testament, not only the Prophets, are a fascinating document of the process of which we speak. For a man of research the real situation

is much more complex and indiscernible than it appears in the light of the Old Testament. The Old Testament is a book of faith and message, illuminating the events in the perspective of the ultimate victory of Jahwe over the heathen gods. However, its books indicate, nevertheless, the agonizing struggle of a small minority of believers against the paralysing pressure of the surrounding cults, sanctuaries, priesthoods, myths and moral traditions. It was exactly this almost invisible minority that in the end gave the whole people and its history a definite form, direction and quality which proved to be a history-making' factor of succeeeding humanity and creatively acts in the fabric of the present civilisation. Whereas the overwhelming majority of the oriental tribes and groups faded away from the stage of history, the tiny minority of the Prophetic groups preserved and saved, through its loyalty to the real God of Abraham, Moses, Eliah, Amos, Isaiah and Jeremiah, not only its identity but also all the main expressions of the oriental mythologies, religious, moral and political life.

Now, it is a tremendous task of the present theology to study relentlessly and mercilessly the history of Israel in all its dependence upon the local and general structure of the Oriental peoples. Only against this background is it possible to understand the very substance, the heart, the pulse of the genuine Israelitic faith. The unique quality of the people of the Jahwe does not consist of any external, perceptible forms, cults, institutions or dogmatic formulas. It rests instead *beyond* all that can be empirically grasped, analysed and inserted into a historical picture of the Orient. It is certainly connected with the fullness of the historical life. It acted in history. We can possibly understand it only if we listen to the heart and to the pulse of the Israelitic history. And yet, it is simultaneously beyond history. It is here that the essential work of theology has to be done. Nothing is more difficult, more subject to misunderstanding, even to laziness and vulgar sanctimony. Furthermore, it is subject to the danger of abstract speculations and doctrinal assumptions. Hence the indispensable obligation to respect the results of historical research, to deepen and broaden this research from field to field and to combine the radical readiness to critical research, to study, to learn, to excavate, to compare with an ever-growing understanding of the imperceptible self-surrender of the people of Israel (or its tiny majority) to the real God, psychologically and philosophically intangible, and yet more real than any preceptible, discernible reality. How to express this very act of self-surrender?

The same problem and method have to be applied upon the history of the early Christianity from the days of Jesus of Nazareth on, through the Apostolic group of Jerusalem to the congregations founded by the Apostles (primarily by St. Paul) in the orbit of the Roman Empire, dispersed and only loosely connected by the missionary travels of their founders. Reading the history of the primeval history of the Christian church we realize how closely associated was the original message with the literary forms, public ethos, mythological imagination, religious fantasy, yes, even superstition of the contemporary world and how invisible is the line between the spiritual structure of the Early Christians, on the one hand, and the atmosphere of various Oriental and Hellenistic cults, sacred mysteries, on the other. (Not to speak about the Judaistic, rabbinic and priestly traditions with which Jesus himself and his Apostles were linked together and from which they had to liberate the Prophetic message of the Old Testament.) Here again we are confronted

with a tremendous and difficult task to see without any prejudice and preconceived notion of sacred history the real situation and to study the manifold interdependence of the Christian church and the secular and religious environment of the contemporary Oriental and Latin world. There is no doubt about the fact that the language of the Apostolic writings was the common language of the non-Christian society. Furthermore, all the forms of thought, all the categories and concepts of the surrounding world penetrated into the very structure of the Christian mind. The Christian communities never existed in an isolation. They never lived beyond spiritual, moral, intellectual and social pressure of the « public consensus » in the main matters of human individual and collective life. The old way of dividing the human society into a secular and pagan part living in darkness and falsehood, and a holy redeemed community living in the light and truth is untenable. Just as the people of Israel were inseparably mixed with the pagan nations of their times, in the same way we see the situation of the Christian church. The essential issue is to be discovered beyond all historical and historically perceptible manifestations of human life. It is here that the real struggle of theology has to be carried out. What is the ultimate reality behind the visible manifestations of Apostolic and Christian life and superindividual fellowship? Where is the difference between *the* God of Jesus Christ and the numerous gods and idols of the contemporaneous nations? What is the real distinction between the Lord Jesus Christ and the many divine lords who were worshipped and adored at the hundreds of places of local cults and mystical, esoteric communions? What was the essential quality of Christian love, freedom, righteousness and goodness? What was the ultimate goal of Christian hope in the framework of the contemporary human longing and craving for salvation and redemption? All these are questions which can be relevantly answered only on the ground of careful study, research, confrontation and analysis. The Christian church and theology have always been part und parcel of human history organically connected with the rest of humanity. And yet, somewhere at the bottom of his decision, action and thought a Christian realized an irresistible, inescapable and unexplainable challenge to surrender his life to the Lord of the universe and history, the Lord present in the deepest depth of human misery, corruption and helplessness. The same challenge shed a new light upon his own life from the cradle to the grave, opened his eyes for the perspective of the ultimate victory of the Crucified and Risen Lord and made him realize his solidarity with other men, with the most destitute, miserable and filthy human creatures. The same challenge revealed to a Christian the unfathomable depth of the divine grace which, by its unconditioned free mercy, unveiled the majesty of the divine holiness and righteousness and has made man to live in penitence and forgiveness of sin.

These are the ultimate motives of the history of Christianity or, we should say, of the Church of Christ. Very often they were obscured, almost crushed and perverted by pagan superstition, by priestly, and hierarchical self-assertion, by hypocrisy and moralistic self-righteousness, by metaphysical speculation and secular interests. Yet the history of Christianity is unintelligible without the latent creative dynamism of the motives we have just indicated. They make the mission of theology difficult beyond comprehension. They cannot be stated and defined as perceptible and comprehensible facts of human history. Furthermore, they cannot be rationally interpreted and logically demonstrated in the same way as philosophical ideas and moral norms

or psychological experience and sociological relations. They defy any effort of empirical test, logical evidence and moral persuasion. They cannot be classified as something irrational or unreal. Aand yet, they transcend all rational categories. They are intangible, they resist any moralistic self-complacency; however, they are simultaneously a safeguard of all rational validity, ultimate moral responsibility and empirical relevance. What matters is whether or not we have been, in the depth of our human existence, taken prisoner by the Prophets and the Gospel, whether we are liberated from our self-interest, freed from fear and cowardice, and made unselfish, disinterested servants of our fellowman, acting in unqualified love and self-dedication.

One of the most disturbing aspects of the present day situation is — as we indicated at the outset of our analysis — the disintegration of the historical unity of the Christian church and of what we call Christian civilization. But it is not all. Still more disturbing is the problem whether the Christian church in all her historical manifestations and institutions has preserved a creative ability to write a new chapter of history. What I mean is a question to what extent the Church and theology may even in the new situation exert a real influence upon the present humanity in its social and political, moral and intellectual realms. All these realms have achieved such a measure of secular independence and self-determination that any effort to make them the object of a new spiritual integration seems to be condemned to disillusion and frustration. All the more, as the crisis of Christian faith and church has weakened their stamina and force. The secularisation of the life of the nominally Christian nations has advanced to such a degree that no way back seems to be possible. To Christianize the de-Christianized world is much more difficult than Christianization of the so-called pagan nations. A man that has given up his faith is a man different from those who had never heard anything of the Gospel. Technical inventions have brought all the continents together and gradually deprived the atmosphere of the present human society not only of many superstitions but also of the sense for what is superhuman and transcends the boundaries of human thought and experience. In this respect there is not much difference between the Eastern and the Western orbit of the Christian civilization. The irreligious mood of the socialistic movement is just a radical expression of what has been at the bottom of the modern man, what has been expressed and proclaimed by the most outstanding thinkers of the new age and what is, gradually, being shared by the vast majority of common, primarily working men. The atmosphere of the public life is getting more and more atheistic. One of the most urgent and disquieting questions is to what extent a real, genuine, faith in the biblical message of Jesus Christ has survived in the underbrush of superstition, of sterile religious tradition and in the misty atmosphere and religious camouflage of material, social, economic or political interests. Modern man has taken his destiny into his own hands and does not pay any real attention to what has been called the sovereign grace, the truth and righteousness of the living God. As far as the men of today pray, and take refuge in some mysterious superhuman factors they yield much more to their instinct of superstition, anxiety and self-concern than to a real challenge of the Divine Truth and Will. Yes, indeed, the modern man is very often superstitious but very rarely devoted to the real God. The Church, in its manifold forms and institutions, has preserved in some countries a powerful influence upon human society but behind her power and authority rest worldly cultural and social motives. The Church is not only

a fellowship of faith, she has at times become to a large degree an economic and political institution.

Let us remind ourselves also of the unprecedented fact of modern history, of the renaissance and ascendency of non-Christian nations! Our generation faces a situation almost totally different from those of the last 150-200 years. Many of the non-Christian nations are very old, with a highly developed ancient culture, older than the nations of Western civilisation. They can look back to many treasures of poetry, literature, moral wisdom, philosophical thought and spiritual experience. However, in the years of European and American expansion they were weakened in their growth and creativity. Western science and critical thought, Western technical achievement and economic prosperity have produced in them a kind of inferiority complex and backwardness. Politically and internationally, they were driven to the margin of modern civilization. The self-complacency, self-righteousness of and self-assurance of the so-called Christian nations have grown out, proportion to the real dignity, to the real human grandeur of Western nations. At the present moment, after the catastrophe of the last war, we are living in a new historical situation. The nations of Asia (and more and more also in Africa) are coming of age. They are realizing the rottenness at the bottom of Western life. They are dropping their complex of backwardness. They are realizing their own dignity and a tremendous posssibility of their own self-determination, freedom and prosperity. Hand in hand with this new historical situation is growing the revival of their spiritual, religious and also philosophical heritage. We are finding ourselves at the point of human history when we have to face a provoking question whether non-Christian nations are not morally and spiritually superior to the nominally Christian nations, whether our Christian decadence is not linked to the human renaissance of the peoples who until recently were looked upon as spiritually and mentally ignorant, who were considered dependent, for the whole future on the leadership of the West. Who has come across both the common and the educated man of India, China and Japan (and many other Oriental nations) cannot help asking whether or not their slow progress in the last decades or centuries had not been determined by the presence of the White Man? How much of moral misery and material destitution was prompted by the contact of white invaders with the poor, miserable, Oriental man, and primarily woman! To avoid any misunderstanding I wish to stress many aspects of the political, social, and spiritual influence on the part of the West that proved to be beneficial to the non-Christian nations. However, the present vitality of the Asian people must disturb our attitude of pride and self-complacency. The future of Christian civilization depends on the vigour and integrity of our Christian self-examination, self-criticism, and penitence, on the one hand, and on the other, on our readiness to listen to what is going on in the non-Christian world, to open our eyes and ears to its expectations and aspirations.

Let us, once more, repeat the distressing aspect of the present situation: the latent crisis of the Christian church and the decadence of what we call Christian civilization. There is, however, another problem with which we Christians have to deal. A vast area of Eastern Europe has been for almost forty years, reshaped and organized on the basis of a definitely irreligious, yes, anti-religious ideology. The churches in the Soviet Union have not been liquidated. They are rather manifesting some signs of rebirth and spiritual vitality. But the new generations of young people have been educated in

schools, universities and technical institutions in an atmosphere of radical secularism without the previous integration of Christian faith and view of life. To be sure, the revolutionary propaganda against the Church and Christian traditions has modified in the course of the last fifteen years, and the church activity has been not only tolerated but in a way also respected. And yet, the structure of the Soviet life, the fabric of the Soviet thought and outlook has been deprived of many essential elements of Christian civilization. After the year 1945, the area of socialistic secularism has been extended in the Western direction and strengthened by the revolution of China. From the banks of the Elbe to the shores of the Pacific Ocean and to the interior of the Asian continent the secular ideology of Marxism and Leninism has been the dominant intellectual and, to a certain degree, a spiritual factor of human society. What does it mean for the understanding of the issue we are dealing with? Let me give, in a brief way, my own understanding of this very situation.

a) The secularism of the present socialistic orbit is the most radical expression of what operates at the bottom of the modern Western culture and mentality. From my knowledge of the Western spiritual atmosphere I may say that a man, formed by the communist way of life and thought, does not possess less spiritual and moral stamina than a man of the West. He may be more adolescent and simple (I do not wish to say primitive), he may lack the refined sophistication and snobbery of the Western society but certainly his secularism is morally not more materialistic, and intellectually not more sceptical. The real situation may be even to the contrary.

b) The essential intention of the social transformation under the ideology of Marxism has been such a creation of human, social and political conditions that precisely the underdog of human society, the men living at the margin of culture, decency, human dignity, become heir to what has been achieved in the realm of creative thought, artistic culture, literature and moral values. The dialectical materialism of communism has nothing to do with vulgar and moral worship of matter and of selfish lust and indulgence. It is rather an effort to free man from his illusions, mythological deceptions, idealistic camouflage of economic and political self-interest, from spiritual slavery and from anything that has *estranged* him from the real human life. Economic or historical materialism is no religion not even a metaphysics. It is a sober method of thought, of scientific mastery of nature and history, and of a consistent transformation of human material conditions in the direction of *real* dignity, *real* right, *real* equality, *real* brotherhood and *real* freedom. In the spiritual vacuum of modern humanity, created by so many sins of commission and omission of the modern man, the method of dialectical materialism has developed into a kind of ideology, metaphysics and of *Weltanschauung*. No human society can live without some measure of ideology. The ideology of Marxism may be partly inconsistent with, partly in contradiction to, the original motives of Marxist thought. Or it may be a combination of the modern revolt against the so-called Christian society, on the one hand, and of an effort for a more vital and realistic understanding of the preceding human struggle for human dignity, equality and liberty, on the other.

c) In addition to what has just been said we may underline the most important fact that, in the so-called communist countries, there has developed a cult of the great creative thinkers, poets, writers and reformers of Christian and non-Christian civilization. An average citizen of a socialist state lives not only by the impact of dialectical materialism but also (and often far more)

by the tremendous heritage of human (national or foreign) achievements, moral, spiritual, artistic and intellectual. It is impossible to understand the way of life and thought of the Soviet orbit without taking into consideration the great creation of the galaxy of writers from A. S. Pushkin, Gogol, Belinsky and Dostojevsky to Tolstoi and Gorky. But beyond that, all the great classics of human history have been printed and distributed in millions of copies throughout the diverse corners of the so-called communist area. Here again we may say that admiration for the riches of the past is more simple and primitive than in the West, but it is also more genuine, sincere and spontaneous.

d) For us, Christian theologians and churchmen, there is one challenging question: whether or not the present messengers of the biblical faith (theologians, priests and laymen) will be spiritually in a position to proclaim the essential truth and realities of the Prophetic and Apostolic testimony in a free, sovereign way; whether they will free theselves from the self-identification with the social and political institutions of their respective countries; and whether they will be courageous enough to understand the orbit of socialist reconstruction with open eyes and listening ears.

e) The Western man is, in his attitude to the world behind the Iron Curtain, impatient and unjust. This very attitude may be due either to self-complacency or to some kind of a metaphysical horror. He has created a perilous, panicky metaphysical picture of the life in the other orbit of the present world and has ceased to observe what is, in a spontaneous, real and objective way, going on. How many centuries have Western democratic institutions needed in order to develop to some degree of stability and normalcy! How much suffering and misery have the Western white people caused to the millions of coloured nations of all continents! Only gradually are they leaving the countries under their domination. How much war destruction have they committed in the span of the last 50 years alone! And, now, they express and manifest indignations and self-righteous condemnation of any major and minor blunder, mistake or mishap of the countries and peoples that only less than 40 years, or a decade ago, started their path of social and political construction. The problem of Christian civilization is a problem of self-examination and patience.

f) One of the most fatal errors of the vast number fortunately not of all Christians, is the assumption that the Church of Christ and the message of the Gospel cannot possibly survive in the countries and nations of the Soviet or communist socialism. It is a fatal error because it manifests a lack of faith in the power of the Gospel to transcend all the boundaries of race, nations, cultures, civilization, social and political institutions. But it is fatal because it also misreads and misinterprets the very situation of the present world, primarily the substance and structure of the socialist revolution and society. If there is any danger for the survival of what we call Christian civilization it is exactly the crusading spirit, the overt or concealed intention to launch a Crusade against the "camp of communism" with all the weapons of spiritual hostility and material destruction. Yes, indeed, this is the most real peril if it is combined with an impenitent, self-righteous and, in the end, selfish Christian society. Some, for many centuries nominally Christian, nations have become new missionary fields. The lack of real conviction and self-dedication, the spirit of scepticism and cynicism has permeated the area of the traditional Christian society. What a horror it would be if the same society tried to

crush the communist intidels in the name of Christ! Here again I wish to stress the point that there is only one hope for Christians: to take the Gospel seriously and to carry it in compassion and love courageously to any man and woman no matter where they live. Before the tribunal of God, there exists no division between communists and non-communists; the only division that really matters is the division between those who take God seriously in love and self-dedication to man and those who use the majesty and authority of God for the selfish benefit of themselves.

g) I am not ready to make any prescriptions for the Christians in the West. We who live within the orbit of « socialistic experiments» have been distressed by a continuous effort on the part of many Western Christians to discourage us, to warn us and to predict our eventual defeat and frustration. We very well know that the most difficult spiritual struggle is still ahead of us. But we also know that we have to carry it on the plane of socialism, and to resist any temptation of going back and of associating ourselves with the traditional Christian civilization. On the ground of socialism we must gradually establish all the prerequisites and institutions, safeguarding, socially and politically, human dignity and freedom. We know about the sinfulness and corruption of man. We know that no social and political order can bring about salvation and perfect freedom of humanity. We very well know that the most adequate social organization, legal and political structure, are in a position to provide nothing more than a framework for the real, genuine human life in love, compassion, truth and hope. But we know that we are responsible also for this framework and that the framework which is, in our countries, under construction has all the promise of history. It all depends on our burning faith, devoted service, compassion for the people we live with, and on the courage of our hope whether or not we can speak, not of the future of the decadent Christian civilization, but of the certainty that the same Lord of history manifested in Jesus Christ will on the ruins of all temples and sanctuaries establish a communion of His followers. Even under quite different historical conditions. The very heat of the genuine Christian civilization has always depended upon men and women who expected new victories while each victory seemed to be impossible and incredible.

Reprinted with the kind consent of the "Société Européene de Culture" in Venice (Italy), from the revue "Comprendre", No. 17—18 (1957).

J. B. SOUČEK

Der Weg der Theologie Karl Barths

Vor einiger Zeit erklärte Karl Barth an einer theologischen Tagung, dass das einzige Axiom seiner Theologie in dem Bestreben besteht, bei jeder Frage zu bedenken, was es bedeuten soll, dass Jesus Christus auferstanden ist und dass er lebt — und dabei die schlichte Nachfolge Christi nicht zu vergessen. In einem anderen Zusammenhang legte er dar, was ihm an der sogenannten liberalen Theologie seiner Jugendzeit unzulänglich erschien, warum er mit ihr gebrochen hat: es war ihr zu grosses Zuhausesein in der Welt des 19. Jahrhunderts, das in ihrer Ratlosigkeit während der kritischen Zeit des Ausbruches des ersten Weltkrieges zum Vorschein kam; ferner ihr ungenügendes Erfassen und Geltendmachen der Wahrheit, dass Gott nicht nur eine Projektion unserer Religiosität und Moralität, sondern unser unreduzierbares Gegenüber ist; endlich die ungenügende Energie des Bestrebens, in der Bibel die Botschaft dieses überlegenen Gottes, nicht nur einen Ausdruck unserer Anliegen, Bedürfnisse und Ansichten zu hören. Alles weitere, was nachher in seiner theologischen Arbeit kam, erklärte Barth für eine Entfaltung und Durchführung jener dreifachen Grundeinsicht und jenes Grundprotestes. Alle seinen berühmten Polemiken, sein Versuch, das gesamte theologische Denken kritisch zu revidieren, der auf den beinahe 8000 Seiten der bisher erschienenen Bände der Kirchlichen Dogmatik entfaltet wird, und wohl auch alle seinen konkreten Eingriffe in das Leben der Kirche und der Welt sollen wir als theoretischen Kommentar und praktisches Geltendmachen jener drei schlichten Punkte begreifen, die in einem noch schlichteren Punkt zusammengefasst werden können: Jesus Christus, unser lebendiger Heiland, will der Herr unseres Denkens und unseres Lebens sein.

Diese Schlichtheit kann und darf aber nicht leicht und billig sein. In der verwickelten gedanklichen und geschichtlichen Lage, in der die christliche Botschaft, Theologie und Kirche in der Gegenwart sich befinden, muss man jene schlichte Wahrheit von ungezählten Begriffsverbindungen und gesellschaftlichen Bindungen befreien, die sie verdunkelt und verdorben hatten. Dazu war und ist eine durch konzentriertes Gedankenanstrengen durchgeführte Revision der gesamten theologischen Tradition notwendig, aber auch mutige konkrete Entscheidungen und furchtloses Ringen um Durchsetzung dessen, was jeweils als das vom Worte Gottes Gebotene sich aufdrängt. Es handelt sich hier um kein fertiges System von Lehrsätzen, sondern um einen Weg des Denkens und des Lebens, der durch viele Stufen und Wendungen durchgegangen ist und noch durchgeht, der aber eine klare Einheit der Grundrichtung aufweist. Wir wollen versuchen, diese Richtung und den Sinn sowie die Hauptstufen dieses Weges der Theologie Barths an einigen Beispielen klarzumachen.

Als Karl Barth vor fast 40 Jahren die Aufmerksamkeit der theologischen Öffentlichkeit durch seine Auslegung des Römerbriefes[1]) zum erstenmal auf sich lenkte, schien es, als ob er den ganzen Nachdruck auf den zweiten Punkt jenes Protestes gegen die liberale Theologie legte. Damals betonte er scharf und beredt den Gott von dem Menschen trennenden Abgrund, das Anderssein Gottes, seine Unanschaulichkeit, Ungegenständlichkeit, Unmöglichkeit ihn durch irgendeinen menschlichen Begriff, Erlebnis oder Tat zu erfassen. Er pflegte damals mittels eines durch Kierkegaard und die deutsche nachkantische Philosophie beeinflussten Wortschatzes sich auszudrücken. Er versuchte zu zeigen, dass es nicht möglich ist, von Gott in abgerundeten Sätzen eines ruhenden Gedankensystems zu reden, sondern nur in dialektisch zugespitzten Aussagen, die durch ihre auf der Oberfläche zum Vorschein kommende Gegensätzlichkeit auf die Souverenität des lebendigen, ereignishaften Redens Gottes hinweisen. Daraufhin hat man Barths theologische Richtung als »dialektische Theologie« bezeichnet, und man gebraucht manchmal bis heute diese Bezeichnung, wenn es auch längst klar ist, dass dies höchstens die dienstbare Form, nicht aber das Wesen seines Werkes trifft.

Barths Widerspruch gegen alle Vermenschlichung, Anpassung, Zähmung der biblischen Botschaft war so scharf, und, wie man zu sagen pflegte, »einseitig«, dass er einen wahren Proteststurm hervorgerufen hat. Er verneine jeden Ort des Menschen in dem Glauben, er sei wie bezaubert von der Vorstellung eines fremden, strengen, ja grausamen Gottes, er beraube die menschlichen Bestrebungen und Entscheidungen aller Bedeutung. Von dieser Theologie aus gebe es keinen Weg zum konkreten Handeln, zur Ethik. Solche Behauptungen und ihre Bestreitungen bildeten damals den Inhalt vieler Diskussionen und Polemiken in der gesamten theologischen Welt, auch bei uns. Einige von uns aber haben von allem Anfang an wenigstens geahnt, dass der Radikalismus Barths die Theologie und die Kirche von allen Gedanken- und Gesselschaftsbindungen befreien will, dass deshalb darin grosse Energie ethischer Erkenntnis sowie Kraft zum konkreten Handeln in der gegebenen Stunde verborgen ist. Dies wurde aber in den ersten Jahren tatsächlich nicht klar entfaltet, und deshalb konnten auch bei gutem Willen manche Bedenken und Zweifel entstehen, besonders wenn man ausserhalb der damaligen deutschen kirchlichen und theologischen Lage stand und Barths Werk nur aus den literarischen Äusserungen verfolgen konnte. Ich erinnere mich noch lebendig darauf, welche grosse Freude, ja Genugtuung uns das klare und entschlossene Auftreten Barths am Ende des Frühjahres 1933 bereitete,[2]) durch das es bestätigt wurde, dass es ein tiefes Missverständnis war, Barth als einen abstrakten Theoretiker ohne Beziehung zu den aktuellen Aufgaben zu verstehen.

Seine Grundposition hat Barth am Anfang der Dreissiger Jahren durch seine berühmte Verwerfung der sogenannten »natürlichen Theologie« ausgedrückt. Dieser Standpunkt wurde durch die Studie zur Lehre vom Heiligen Geist und durch die Schrift über Anselms Gottesbeweis vorbereitet und polemisch wohl zuerst durch seine scharfe Absage an Fr. Gogarten zur Geltung gebracht, womit er seine Mitarbeit an der Zeitschrift »Zwischen den Zeiten« und dadurch auch das Erscheinen dieses bedeutenden Organs des ersten Jahrzehntes der »dialektischen Theologie« zu Ende brachte. Grosses Aufsehen hat seine Polemik gegen

Emil Brunners Versuch erregt, den Sinn der »dialektischen Theologie« als Grundlage einer neuen, theologisch behutsamer begründeten Harmonie von »Natur und Gnade« aufzufassen.[3])

Den positiven Sinn dieses Standpunktes kann man durch die These ausdrücken, dass wir den wahren Gott in Jesus Christus, wie er in der Schrift bezeugt ist, und an keiner anderen Stelle — nicht in der Natur, in den geschichtlichen Ereignissen, in unserer religiösen Begabung, in unserem Erleben, in unserem sittlichen Bemühen — erkennen können. Diese These war so ungewohnt, dass sie Staunen, Verlegenheit, Proteste auslöste. Ist es nicht bloss eine theologische Schrulle, eine krampfhafte Konsequenzmacherei des abstrakten Denkens? Wird dadurch nicht ein Abgrund zwischen dem Glauben an Jesus Christus und der gesamten Weite des Lebens ausgegraben, ist es nicht ein Weg zur intoleranten Ausschliesslichkeit, zum sturen Verwerfen alles, was nicht den christlichen Namen trägt?

Ähnliche Fragen waren erklärlich, der Sinn und die Tragweite von Barths »radikalem Christozentrismus« waren nicht unmittelbar deutlich. Spätestens seit 1933 war es aber klar, dass es sich um etwas völlig anderes als ein theoretisches Justament handelt. Barths Betonung, dass Jesus Christus das alleinige Wort Gottes ist, wurde zur Grundlage der »Barmer Thesen«, die zum Sammelpunkt und Zeichen aller derjenigen geworden sind, die willig und fähig dazu waren, dem »Deutschen Christentum«, jenem unseligen Versuch, das Evangelium an die Kultur, an die Interessen und an das vermeintlich rassenbedingte Wesen eines Volkes zu binden, entschlossenen Widerstand zu leisten. Damals wurde es deutlich, wie grosse Tragweite dem Barth'schen Widerspruch gegen die Behauptung zusteht, dass die Orientation eines Christen in den Fragen der öffentlichen Verantwortung in den angeblich von der Offenbarung in Jesus Christus unabhängigen »Schöpfungsordnungen« begründet sein soll. Man konnte sich daran erinnern, dass Barth bereits 1930 in der anscheinend bloss theoretischen Arbeit über den Heiligen Geist in einer kurzen, aber deutlichen Anmerkung von jenem Widerspruch die Folgerung abgeleitet hat, dass es ganz falsch ist, den gegenrevolutionären politischen und sozialen Theorien eine christliche Stütze anbieten zu wollen. Mehr oder weniger gleichzeitig hat er auch anderswo eine »Pro Deo« heissende Aktion und Organisation als vollendete Gottlosigkeit bezeichnet, viel schlimmer als jedweder theoretische Atheismus. Es war immer deutlicher, dass Barths Christozentrismus zur Befreiung des Christentums und der Kirche von der Bindung an jedes ideologische, zivilisatorische, sozialpolitische System beitragen will. Es ist ein Beweis für die Schärfe von Barths Blick, dass er bereits damals wenigstens hypothetisch die These äusserte,[4]) dass in unserer geschichtlichen Epoche der grosse konstantinische Konkordat zwischen Kirche und Welt, zwischen Evangelium und einem Zivilisationstypus seinem Ende neigt: eine These, die heute nach der Katastrophe des zweiten Weltkrieges allmählich Gemeingut der geistig empfindlicheren theologischen Meinung in der ganzen Welt wurde. Schon damals konnte und sollte es klar sein, dass die Abweisung der natürlichen Theologie und das Konzentrieren alles Gehorsams und aller Hoffnung auf Jesus Christus alles andere als krampfhafte Engherzigkeit ist, dass uns dadurch im Gegenteil Befreiung von aller ängstlichen Apologetik und ein freier Zugang zum Begreifen und Erfassen der ganzen Fülle des Lebens eröffnet wird.

■

Um es ganz deutlich machen zu können, war es notwendig, diesen immerhin eher negativen, begrenzenden Zug von Barths Denken als Folge und Erschei-

nung einer positiven These zu begreifen und darzulegen. Diese positive These erscheint immer mehr als das Grundprinzip seines Denkens — insofern man bei Barth von einem von der Person Jesu Christi verschiedenen Prinzip überhaupt reden kann. Es handelt sich um seine These von dem Primat des Evangeliums vor dem Gesetz. Barth formulierte diese These[5]) in einem deutlichen Gegensatz gegen ein landläufiges Schema der traditionellen lutherischen Theologie, aber es war seit dem ersten Augenblick klar, dass es keine Schulformel, sondern eine Richtlinie von grundlegender Bedeutung und grosser konkreter Tragweite ist. Jesus Christus kommt zu uns, um das grosse Ja auszusprechen und zu versiegeln, das Gott zu uns, sündigen und elenden Menschen sagt. Gerade diese Gnade des Evangeliums wird uns zur Verpflichtung zum neuen Leben. Barth macht hierin das grundlegende »Schema« des Neuen Testamentes geltend, wo der Imperativ der Verpflichtung immer wieder auf dem Indikativ der Gnade gegründet wird. Das macht von jenem Schematismus frei, der um jeden Preis zuerst durch harte Predigt des Gesetzes und durch Beweise der sittlichen Verkehrtheit und Eitelkeit jedes sittlichen Bemühens den Menschen von seiner Sünde zu überzeugen versucht. Lasst uns mit solchem abstraktem Schwarzmachen und Verwerfen der menschlichen Wirklichkeit und menschlicher Möglichkeiten nichts Gemeinsames haben! Die wahre Sündenerkenntnis ist keine Frucht der moralistischen Härte, sondern im Gegenteil entsteht sie in der Begegnung mit dem wahren Evangelium. Die Sünde ist nämlich keine Summe von moralischen Verfehlungen, sondern der Widerstand gegen die Gnade Gottes, Unwilligkeit anzuerkennen, dass wir nur von Gottes Liebe leben, sie ist Pharisäertum und Gesetzlichkeit. Positiv kann man sagen, dass die These vom Primat des Evangeliums die Überlegenheit der Gnade gegenüber der Verdammung, der Bejahung gegenüber der Verneinung, der Schöpfermacht Gottes gegenüber der Nichtigkeit und so auch der Hoffnung gegenüber der Verzweiflung aussprechen will.

Bedeutende Entfaltung dieser Richtlinie bieten die Versuche, die ganze Lehre von dem Menschen christologisch zu begründen,[6]) ja eine »inklusive« oder »extensive« Christologie aufzubauen, die es ermöglichen würde, im Glauben nichts wahrlich Menschliches für fremd zu halten. Das sind Ansätze zu einem neuem »christlichen Humanismus«, der in der Erkenntnis Jesu Christi und so unvergleichlich tiefer und solider als bisherige naturtheologische oder philosophische Auffassungen des Humanismus begründet wäre.[7])

Es dürfte deutlich sein, dass Barth diese neuen Hinweise und Ausblicke nur so zeigen konnte, dass er zugleich eine durchgreifende Revision der üblichen theologischen Thesen und Denkarten durchzuführen versuchte. Es handelt sich nicht bloss um Schemata wie »Gesetz und Evangelium«. Barth unterwirft auch die festesten dogmatischen Traditionen einer gewagten kritischen Überprüfung. Er tut es durch gründliche, konzentrierte Analysen, in denen er möglichst tief in das Wesen und den Sinn der Lehre der theologischen »Väter« einzudringen versucht. Ernst und respektvoll hört er auch auf die Stimme der altkirchlichen und mittelalterlichen Theologen, aber auf der anderen Seite weicht sein beharrliches Bestreben, den christozentrischen Sinn und Tragweite der biblischen Botschaft neu zu begreifen, nicht einmal vor einer Kritik der Reformatoren zurück. Die gesamte theologische Tradition gerät so in Bewegung, die durch ein neues Hören auf die Schrift bewirkt wird. Das ist es, was den Bänden von Barths Dogmatik ihre immense Ausdehnung — eine Auseinandersetzung mit der ganzen Tradition

kann man nicht auf wenigen Zeilen durchführen – sowie ihre fesselnde Wirkung verleiht.

Eine Illustration statt vielen: Barth, der oft als ein typisch calvinistischer Theologe angesehen wird und der wirklich auf der Linie des reformierten theologischen Denkens dankbar weiterarbeiten will, hat eine überaus durchgreifende Revision der herkömmlichen calvinistischen Lehre von der Erwählung und Vorausbestimmung durchgeführt.[8]) Er weist diejenige Auffassung der Vorausbestimmung zurück, der zufolge die Menschen durch ein vorzeitliches Urteil Gottes in zwei unveränderliche Kategorien klassifiziert sind: die Erwählten und die Verworfenen. In dieser Lehre sieht er eine illegitime Spekulation. Er zeigt, dass man auf Grund der Schrift von der Erwählung in Christus reden muss, ja dass Jesus Christus der einzige wahre Erwählte ist — gerade als der, der Gottes Verwerfung und Fluch auf sich genommen hat. Es geht um eine Lehre von dem erwählenden Gott, nicht aber von den erwählten oder verworfenen Menschen. Auch hier kommt die Botschaft von dem Primat und der Überlegenheit des Evangeliums und der Gnade zur Geltung. Deshalb ist es notwendig, von aller Konzentration des Blickes auf den Akt der Verwerfung befreit zu werden, und um so mehr von einer gewissen Furcht, dass die Hölle vielleicht entvölkert werden könnte! Gott ist freilich frei auch zu verwerfen — aber wir Menschen sollen bei keinen von unseren Nächsten mit der Gewissheit oder auch nur mit der Wahrscheinlichkeit der Verwerfung rechnen. Durch diese kritische Revision der Erwählungslehre will Barth die berechtigten Einwendungen der lutherischen Theologie gegen die klassische calvinistische Gestalt der Prädestinationslehre aufnehmen, ohne dabei kritiklos die traditionellen lutherischen Alternativen zu bejahen.

Zugleich ist es ein Beispiel dafür, wie Barths lebendiges, biblisch aktuelles theologisches Denken die traditionellen konfessionellen Gräben überwindet. Dieses Denken ist durch mächtiges oekumenisches Gefälle gekennzeichnet. Wenn er auch keine Illusionen darüber hegt, dass es möglich sein könnte, das Hindernis wegzuräumen, welches dem Wege zur Einheit der Christenheit durch den Unfehlbarkeitsanspruch des römischen Stuhles in den Weg gelegt wurde, wenn er die Unterschiede auch der anderen Konfessionen nicht künstlich zu verwischen wünscht, bewegt er sich dennoch bewusst und energisch in der Richtung eines theologischen Verstehens der Einheit des lebendigen Erbes des Reformations. Das bringt ihn unserer eigenen Kirche, der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder, ganz besonders nahe. Unsere konfesionelle Vielheit[9]) könnte aber leicht zu einem Einfallstor für Verschwommenheit und Unbestimmtheit werden. Barth hat uns einen wichtigen Dienst dadurch geleistet — und wird ihn gewiss noch in der Zukunft leisten — dass er uns dazu behilflich ist, unsere grundlegende Richtlinie, nämlich bei der Erklärung der Schrift im Gehorsam und in der Freiheit des Glaubens von den Vätern zu lernen, mit gebührender theologischer Verantwortung zu begreifen und geltend zu machen.

■

Diese kritische Revision der kirchlichen und theologischen Tradition wurde Barth dadurch erleichtert, dass er in einem ungewöhnlichen Masse die Gabe der Interpretation besitzt. Es handelt sich nicht nur um Auslegungen der biblischen Bücher und Stellen, die von einer gewissen genialen, die berühmte Auslegung des Römerbriefes kennzeichnenden, Eigenwilligkeit allmählich frei werden, und die trotz gelegentlichen Mangels an Durcharbeitung und einiger allzu gewagten

Linienziehungen die Ergebnisse der gelehrten exegetischen Arbeit oft merkwürdig vorwegnehmen. [10]) Barth vermag mit ungewöhnlicher Aufmerksamkeit und Frische auch die klassischen theologischen Texte, die altchristlichen Symbole und die Reformationsbekenntnisse, aber auch viele andere theologische wie auch »weltliche« Denker auszulegen.[11]) Mit Verständnis, ja mit Liebe verfolgt er auch den Gedankenweg derjenigen Theologen, die er einer strengen Kritik unterziehen muss, z. B. Schleiermachers, er beleuchtet in bedeutender Weise auch die grossen Philosophen und andere Denker, sei es Kant oder Hegel, Nietzsche oder Marx, Heidegger oder Sartre.[12]) Er vernachlässigt aber auch nicht die grossen künstlerischen Erscheinungen. In den letzten Jahren ist seine warme Liebe zu Mozart berühmt geworden, aber er kann manches beleuchtende Wort auch über einen Dichter wie Goethe oder einen Maler wie Grünewald aussprechen. Dass alles dürfte zu den Auswirkungen seiner inklusiven und extensiven Christologie gehören.

■

Um so mehr gehören dorthin seine politischen Einsichten und Eingriffe. Barth soll einmal gesagt haben, dass er nur zwei Bereiche menschlichen Denkens und Bestrebens als des wirklich letzten, toternsten Interesses würdig erachtet — die Theologie und die Politik. Beides steht bei ihm in einem engen Zusammenhang. Nicht dass es möglich und erlaubt sein sollte, beide Bereiche, den Glauben und die politische Verantwortung, zu verwechseln oder gar zu identifizieren. Aber ein Christ darf und soll in der Freiheit von allen traditionellen, nationalen, standesgemässen und kulturellen Bindungen verantwortlich und konkret in gegebener Situation sich entscheiden, die er mit seinen durch die Disziplin des Glaubens geschärften Augen nüchtern sieht, und an die er in hoffnungsvoller Erwartung auf die Leitung durch das Wort und durch den Geist herantritt. Mehrmals hat er den Sinn davon durch sein konkretes Eingreifen in die politische Lage veranschaulicht. Früher als andere hat er die notwendigen politischen Konsequenzen des Widerstandes der Bekennenden Kirche gegen das »Deutsche Christentum« nach 1933 begriffen. Klar hat er das durch seinen berühmten Brief an Hromádka von dem 19. September 1938 geäussert, in dem er die Tschechen und Slowaken zum unnachgiebigen Widerstand gegen Hitler ermutigte und in dem er auch einen Satz aussprach, der auch vielen seiner Freunde ein Ärgernis bereitete, nämlich den Satz: »Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns — und ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun, die in dem Dunstkreis der Hitler und Mussolini nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann«. Theologisch hat er die Möglichkeit eines solchen Satzes in den Arbeiten verantwortet, in denen er die christologische Grundlage der Beziehung des Christen zum Staate zu skizzieren versuchte, praktisch hat er denselben Standpunkt während des Krieges in einer Reihe von Vorträgen und Aufsätzen in der Schweiz und in vielen dringend ermutigenden und warnenden Briefen nach Frankreich, England, Amerika, Holland, Norwegen und seit dem Kriegsende auch nach Deutschland geltend gemacht.[13])

Die gleiche Klarsicht und Entschlossenheit hat er aber auch nach 1945 und besonders nach 1948 bewiesen, als er fest und bewusst alle Stimmen abwies, die ihn zum Schreiben »eines neuen Hromádka-Briefes« bewegen wollten, d. h. zu der Einreihung in die westliche antikommunistische Front. Nicht dass er beim Blick auf die »östliche« Welt keine Fragen und Sorgen hätte. Wir wissen doch nur zu gut, wie unklar die Lage, von seinem Schweizer Beobachtungspunkt aus betrachtet,

erscheinen musste, wie schwere Fehler von allen Seiten geschahen, um uns darüber zu wundern oder es ihm übel zu nehmen. Um so bedeutungsvoller ist es, dass er für die im Westen geläufige primitive Identifizierung von Faschismus und Kommunismus als vermeintlich zwei Abarten der totalitären Systeme immer unzugänglich blieb. Diese Identifizierung hat er für Nichtsehen der Wirklichkeit, und ihre theologische Begründung für die Folge eines verderblichen abstrakten Doktrinarismus gehalten. Wirkliche, aktuelle, der westlichen Christenheit nahe Gefahr hat er auf einer anderen Seite gesehen: in dem ungenügenden Begreifen der Gewichtigkeit der sozialen Frage, in der mangelnden Energie der Versuche um ihre Bewältigung. Und bald hat er angefangen, Briefe zu schreiben und zu entschlossenem Widerstand auf einer ganz anderen Front aufzurufen: gegen die Versuche, die deutsche Wehrmacht zu erneuern, die auch ungewollt zur Erneuerung des bösen Geistes der deutschen nationalistischen und militaristischen Vergangenheit führen müssten und die das Leben Europas und der ganzen Welt verhängnisvoll komplizieren könnten. In dieser Richtung blieb er bis auf den heutigen Tag bestimmt und entschlossen, wie es seine Worte gegen die Atomwaffen bezeugen.

Aus diesem seinen grundlegenden Standpunkt fliesst es, dass er von allem Anfang an den Weg der Reformationschristen in den sozialistischen Ländern, besondern unseren Weg und den Weg unserer ungarischen Brüder, mit hoffnungsvoller Teilnahme verfolgt. Die ungarische reformierte Kirch hat er während seiner Reise nach Ungarn in der Zeit um die Osterfeier 1948 zu dem Entschluss, eine positive Auseinandersetzung mit der neuen Gesellschaft anzustreben, ermutigt.[14]) Deshalb fühlte er sich im besonderen Sinn für ihren Weg mitverantwortlich, und diese Mitverantwortung hat er auch dadurch geltend zu machen versucht, dass er die dortigen Brüder befragte, wie sie vorgehen, und dass er sich selbst und auch ihnen sorgenvolle Fragen vorlegte, ob es ihnen immer gegeben ist, das richtige Wort und den richtigen Ton zu finden und so auf dem »unerhört schmalen Wege« zu bleiben. Auch uns hat er bei einigen Gelegenheiten ähnlich eindringliche und besorgte Fragen vorgelegt. Wir sind dafür dankbar, weil wir wissen, dass diese Fragen ein Beweis des Bestrebens sind, uns, unsere Lage und unsere Aufgaben wirklich zu begreifen, und dass sie von dem Verlangen getragen sind, von uns immer nur gute und hoffnungsvolle Nachrichten zu hören. Barth selbst ist wohl wiederum bereit, unsere Fragen, Einwände und Kritiken zu hören und ernst zu nehmen. Es handelt sich um ein Gespräch, das eine konkrete Äusserung des gegenseitigen Lehrens und Ermahnens der Brüder ist. Nichts ist in einem solchen Gespräch verboten — nur der geistliche Hochmut, Selbstlob und Selbstgerechtigkeit.

■

Barth ist gewiss kein Universalgenius, der alle dringlichen theologischen Fragen lösen oder wenigstens ein für allemal die für jedes weitere Suchen verbindliche Richtung zeigen könnte. Er selbst ist von allem ähnlichen Anspruch weit entfernt. Wer die heutige theologiche Lage überblickt, kann deutlich sehen, dass eine neue Generation kommt, die viele andere Fragen hat und die in einer anderen als in der in dem Werk Karl Barths und seiner unmittelbaren Schüler vorgezeichneten Weise denkt. Anders ist es nicht möglich, menschliches Denken kann man auch in der Theologie nicht auf einer bestimmten Position zum Stehen bringen. Wer sollte es besser wissen als gerade Karl Barth, der Theologe des immer neu stattfindenden Redens Gottes! Die neuen Wege der gegenwärtigen Theologie sind aber nicht immer und in jeder Hinsicht verheissungsvoll und

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ermutigend. Auf der einen Seite gibt es zuviel Tendenzen, bloss zu einer konfessionellen oder anderen Tradition zurückzukehren, auf der anderen Seite zuviel Konzentration auf abstrakte theoretische Fragen oder auf gelehrte Forschung, was auch ein Entweichen vor der konkreten Verantwortung sein und für kirchliche, kulturelle oder gesellschaftliche Konvention Raum machen könnte. Deshalb könnte die gegenwärtige Theologie nur zu ihrem Schaden die Stimme Karl Barths überhören: eine Stimme, die so bestimmt, im besten Sinne so innerlich frei, weil ganz an das Evangelium gebunden, und dabei in letzter Zeit immer schlichter, wärmer und persönlich dringlicher ist. Wer das sieht und begreift, ist dafür dankbar, dass sein menschlicher und theologischer Weg noch nicht zu Ende ist, dass er noch unter uns ist, dass er uns noch lehren und ermutigen kann. Die Kirche und die Theologie werden gewiss noch oft zu dem Werk Karl Barths zurückkehren und daraus Belehrung und Weisung schöpfen, auch in einer Zeit, wo auf dieser Erde weder er noch irgendeiner von uns, seinen Zeitgenossen, leben wird.

[1]) »Der Römerbrief«, die erste, uns unzugängliche, Auflage 1918. Einen weiten Widerhall hat jedoch erst die 2. umgearbeitete Auflage 1921 gefunden. Die Anfänge des theologischen Weges Barths werden durch die 1924 erschienenen gesammelten Vorträge aus den ersten Jahren unter dem Titel: »Das Wort Gottes und die Theologie« beleuchtet.

[2]) Das Heft »Die theologische Existenz heute!«, 1933.

[3]) Die Schriften: »Der Heilige Geist und das christliche Leben« (in dem Sammelband: Zur Lehre vom Heiligen Geist, 1930.) — »Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes«, 1931. — »Nein! Antwort an Emil Brunner«, 1934.

[4]) In dem Heft »Das Evangelium in der Gegenwart«, 1934.

[5]) Zuerst vielleicht in dem Heft »Evangelium und Gesetz«, 1934, seitdem in immer neuen Abwandlungen und Vertiefungen in den aneinanderfolgenden Bänden seiner grossen Dogmatik.

[6]) Dogmatik III/2; ich berichtete darüber in dem Aufsatz: "Man in the Light of the Humanity of Jesus", Scottish Journal of Theology II., (1949), S. 74ff.

[7]) Nebst den neuesten Bänden der Dogmatik (IV/1 u. IV/2) siehe die Hefte »Humanismus«, 1950 und »Die Menschlichkeit Gottes«, 1956.

[8]) Kurzgefasst in der Schrift »Gottes Gnadenwahl« 1936, ausführlich in der Dogmatik II/2.

[9]) Die Präambel der Kirchenverfassung erklärt, dass diese Kirche »bei der Auslegung der Schrift im Gehorsam und in der Freiheit des Glaubens von den altchristlichen Glaubensbekenntnissen ... sowie von dem Zeugnis der reformatorischen Väter, wie es besonders in den Vier Artikeln von Prag, im Bekenntnis der Unität der Böhmischen Brüder ..., in der Böhmischen Konfession wie auch in dem Augsburger und dem zweiten Helvetischen Bekenntnis ausgesprochen ist«. Siehe A. Molnár's Artikel »Zur konfessionsunionistischen Tradition der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder« in dem Sammelband »Antwort«, 1956, S. 647 ff.

[10]) Ich versuchte dies an dem Beispiel der Exegese von Röm. 2, 14ff in meinem Beitrag zu dem Sammelband »Antwort«, S. 99ff, zu zeigen.

[11]) Zwei Auslegungen des apostolischen Bekenntnisses: »Credo«, 1935; »Dogmatik im Grundriss«, 1947. — Eine Auslegung der schottischen Konfession: »Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre«, 1938. »Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus«, 1948. — Hierzu gehört vielleicht auch seine Predigttätigkeit: siehe die Predigtsammlung »Fürchte dich nicht«, 1949.

[12]) Nebst zahlreichen Exkursen in der Dogmatik siehe das Buch »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert«, 1947.

[13]) Die hauptsächlichen dieser theologischen Erörterungen und praktischen Stellungnahmen sind in dem Bande »Eine Schweizerstimme 1938—1945« gesammelt. — Ein neues Durchdenken des christologischen Herantretens zu den Fragen des Staates und der Politik wird in dem Heft »Christengemeinde und Bürgergemeinde«, 1946, geboten.

[14]) Siehe: »Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise«, 1948.

KONRAD FARNER

Gustave Dorés Bibelillustration

Zur Geschichte der Christlichen Kunst im 19. Jahrhundert

Der hier folgende Aufsatz stammt aus einer grossen Monographie über den bekanntesten Illustrator des 19. Jahrhunderts: Gustave Doré. Diese wird im »Verlag der Kunst«, Dresden, erscheinen. Der Verfasser ist marxistischer Kunst- und Kulturhistoriker, bekannt vor allem durch seine Essays über Picasso, Rembrandt, Bertolt Brecht, Gottfried Keller u. a. Ebenfalls ist ein Buch: »Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin« von ihm erschienen. Diesen kleinen Teilabschnitt über Dorés Bibel bringen wir an in der Annahme, dass die Analyse Interesse bei unserer Leserschaft finden wird.

Am eindringlichsten von allen Arbeiten Gustave Dorés, des berühmtesten Buchillustrators des 19. Jahrhunderts, offenbaren seine graphischen Bilder zur Bibel den geistigen Zustand des Künstlers. Die ganze Zwiespältigkeit dieser Jahre konzentriert sich hier in erschreckender Weise: das turbulente Tun, das maniakische wahllose Erraffen, das unermüdliche Reisen in fremde Zonen der Erde und der Seele, die man nicht bleibend in sich aufnimmt, sondern bloss auf eiliger Durchfahrt flüchtig kostet und oberflächlich oder sogar falsch begreift.

Allein schon die Illustrierung des Alten und des Neuen Testamentes an sich ist ein ausserordentlich kühnes Wagnis, denn unbedingt setzt dieser ganz besondere Inhalt die weltanschauliche Übereinstimmung des Künstlers voraus. Nicht nur das, auch der Inhalt selbst ist nur teilweise der optischen Sichtbarmachung zugänglich, und es ist nichts als konsequent, wenn der Judenheit das Anfertigen des Bildes Gottes fluchwürdig erscheint. Wohl sind die Visionen der alttestamentlichen Propheten voller eindringlicher Gemälde, ist die erzählte Historie der alten Völker zwischen Arabien, Persien und dem Mittelmeer reich an phantastischen Geschehnissen, aber das Essentielle und Hintergründige des Alten Testamentes mit der Weisheit Salomons, den Klagen Hiobs, den Gesichten Daniels und den Weissagungen des Jesaias, mit dem Hohen Lied und dem Psalter, und erst recht das Geistige des Neuen Testamentes mit dem hehren Wort der Bergpredigt oder dem Gleichnis vom reichen Jüngling, mit der Verklärung Christi und dem Chiliasmus der Jakobsgemeinde, dies alles ist in seiner transzendenten Zielsetzung jeder äusserlichen Optik abhold, und nur der wahrhaft ergriffene Gläubige erfährt die innere Schau und vermag sie adäquat einigermassen zu gestalten.

Darum brachte die Judenheit keine religiöse Kunst hervor, weil ihr die Darstellung des Göttlichen absurd, ja vermessen und schändlich erschien, darum ist im Grunde auch die christliche Kunst ein Widerspruch in sich selber, eine

zwiespältige Angelegenheit der physischen Welt, gleich der Transsubstantiation, der Umwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Christliche Kunst, das ist Bildbarmachung des Nichtbildbaren, Sichtbarmachung des Unsichtbaren, diesseitige Darstellung des Jenseitigen, menschliche Formung des Nichtmenschlichen, ist relative Konkretisierung des absolut Abstrakten. Ja, christliche Kunst ist, gleich dem Abendmahl, derjenige Teil des Christlichen, der im Gegensatz zum Abstrakt-Jüdischen eben sinnlich-heidnisch ist, der, mit andern Worten, von Jesus zu Paulus führt: das Bild des heidnischen Gottes wird zum Bild des christlichen Gottes, es erscheint Zeus in anderer, aber doch gleicher, eben in menschlicher Gestalt.

Zwar sind die frühesten christlichen Darstellungen konsequenter Weise blosse Zeichen als Symbolfiguren wie Kreuz und Fisch, sie werden aber, je mehr der Chiliasmus schwindet und je mehr sich die Christenheit diesseitig einzurichten beginnt, je mehr das Christentum in der Heidenwelt, nicht aber in der Judenwelt Raum gewinnt, zu Menschenfiguren, die spätantiken Porträtbildern gleichen — denn nichts anderes sind die Ikonen des byzantinischen Christentums wie die Mosaiken zu Palermo oder Ravenna als Nachfahren hellenistischer, römischer und spätägyptischer Menschenbilder. Sie sind zugleich letzte Möglichkeit, das Heiligenbild zum »heiligen Bild« werden zu lassen, nur Sinnbild zu sein, wie ja auch die Ikonenmaler in Anonymität ihre Tätigkeit als Gottesdienst auffassen und nicht als Künstlerpersönlichkeiten ihr Werk zeichnen.

Aber wie in Westeuropa das geschlossene religiöse Weltbild des feudalistischen Mittelalters durch den Frühkapitalismus der Renaissance aufgelöst und säkularisiert wird — der Prozess beginnt schon im 13. Jahrhundert und die menschlichen Figuren der spätgotischen Heiligen und Engel sind bereits Teil davon — so auch die christliche Kunst der weströmischen Kirche: die Trecentisten Italiens besitzen einen neuen, diesseitigen Ausgangspunkt für ihre Darstellungsform. Giotto, der kühnste Revolutionär der europäischen Kunstgeschichte, er stellt das heiligmässige Geschehen in seinen Fresken der Arenakapelle zu Padua in die physische, direkt menschliche Wirklichkeit hinein, und Fouquet vermenschlicht in seiner Madonna von Melun das Abstrakte völlig; durch Raffael wird die Religions-Kunst eine Kunst-Religion, eine grandiose, aesthetisch ausgerichtete Ersatzreligion des Schönen; Tizian realisiert diese Kunst dermassen ins Physisch-Greifbare, dass der oströmische Priester, der ein religiöses Bild bei ihm in Auftrag gegeben, entsetzt die Annahme verweigert mit dem Schrei: »Deine unzüchtigen Figuren treten aus der Leinwand heraus!«; Bernini transponiert in seiner »Heiligen Theresia« den himmlischen Eros vollends ins Körperliche und zeigt die geistige Verzückung als leibliche Wollust in direktester, sinnlichster, orgiastischer Formel; bei Rubens und Tiepolo ist der religiöse Inhalt ein Mittel zum Zweck zur genialen, freudigen Dekoration, bei Boucher und Asam ein glorioses, beinahe amüsantes Abenteuer — die religiöse Kunst ist der Religion weitgehend entkleidet.

Darum aber auch ist die Reformation des 16. Jahrhunderts und sind alle vorherigen häretischen Sekten und Gemeinden in ihrem Zurückgehen auf die Evangelien und auf das reine Wort wieder bilderfeindlich, gewissermassen sogar kunstfeindlich, darum aber auch ist die »christliche Kunst« seither als religiöse Kunst mit innerster und umfassendster Verpflichtung des Künstlers weitgehend verschwunden — eine Gestalt wie Fra Angelico, der als Maler betend sein Tagwerk beginnt und beendet, sie ist im Abendland kaum mehr denkbar oder bloss sporadisch, isoliert in Klöstern, und nur noch in der Ostkirche existent, jener Ostkirche, die im feudalistischen und irrationalen, nicht säkularisierten, nicht

rationalen Bereich jahrhundertelang abseits der kapitalistischen, bürgerlichen Gesellschaft eingebettet bleibt. Es kennt der Osten religiöse Maler, der Westen jedoch nur Maler des Religiösen — und der Begriff Religion ist erst noch, wie das seit Schleiermacher der Fall ist und wie ihn heute u. a. Walter Nigg verwendet, ins Allgemein-Irrationale erweitert: Michelangelo ist in seiner heroischen Einsamkeit nicht mehr direkter Teil einer christlichen Communio; Leonardo ist trotz seinem Abendmahl und seiner Heiligen Anna selbdritt, ja gerade wegen diesen Darstellungen ein heidnischer Demiurg; Grünewald ist trotz seiner Katholizität ein revolutionärer Empörer und Bote des Bauernkrieges; Dürer, der heimliche Anhänger des rationalen Zwingli, ist im Grunde ein weltlicher Humanist (nicht umsonst verehrt er in Erasmus den grossen Freund) und Träger des modernen Bürgertums; Greco und Zurbaran sind diesseitige Ekstatiker und im Grunde Brüder Don Quijotes; Rembrandt ist ein zerquälter protestantischer Spinozist, dessen biblische Geschichten Menschengeschichten sind, sogar persönliche Geschichte; Goyas Kirchenbilder sind zu allerletzt antikirchliche Auflagen und Entlarvungen.

Wie nun erst soll das völlig säkularisierte und weitgehend ökonomisch ausgerichtete 19. Jahrhundert, dieses Jahrhundert der »natürlichen Theologie« und der »Wissenschaftlichen Religionsgeschichte«, dieses Jahrhundert des Hochkapitalismus, das die diesseitigen Tendenzen der Renaissance und dazu noch die Aufklärung der französischen Revolution in sich trägt, das Marx und Renan, Darwin und Virchow hervorbringt, das die durch Kant zerstörten rational-logischen Gottesbeweise als Ruinen völlig wegzuräumen vermeint und die evangelischen Wunder als Ammenmärchen abtut, wie soll dieses Jahrhundert die »Heilige Schrift« illustrieren? Der Versuch, der durch die Romantiker unternommen wird, durch die Nazarener in Deutschland und dann duch die Praeraffaeliten in England, er gleicht dem Züchten künstlicher Lilien im Glashaus und geht zugrunde beim ersten Rauhreif, der die »Blaue Blume» streift.

Wie soll erst noch Gustave Doré die Bibel illustrieren, Doré, der das eigentliche Kind dieses modernen Jahrhunderts ist, Prototyp dieser säkularisierten Gesellschaft, sogar hervorragender Träger des Kapitalismus? Zwar ist er auch Träger der Romantik, aber die französische Romantik kennt nicht nur den Christen René Chateaubriand, sie kennt auch den Heiden Victor Hugo, und Doré ist, trotz den Illustrationen zu »Atala« vor allem Hugo verpflichtet, wie er auch Balzac verpflichtet ist. Er ist, wie viele Franzosen, ein Romantiker der Landschaft und des Volkes, nicht der Kirche und der Priester, ein Romantiker der Welt und nicht des Himmels, ein Romantiker der Geschichte und nicht der Theologie.

So ist es selbstverständlich, dass Dorés Bibelillustration von vorneherein ein fragwürdiges Unternehmen darstellt, zwiespältig aus der persönlichen wie aus der gesellschaftlichen Situation heraus, somit doppelt zwiespältig in künstlerischer Hinsicht. Kein Zufall, dass das »Alte Testament« mit seinen prophetischen Gesichten, seinem Schlachtenlärm, seinen heroischen Bildern und seinen ungeheuerlichen dramatischen Geschehnissen ihm näherliegt als das »Neue Testament«. Er stellt die jüdische Historie als ein orientalisches Märchen dar, das Pathos des auserwählten Volkes als wildes Abenteuer: es betet Jakob vor gespenstigem Hintergrund, es lässt Elias Feuer vom wildzerrissenen Himmel fallen und die Steinigung Achans ist urweltliches Gericht. Es liegen die Moabiter und Amoniter in unabsehbarer Zahl auf dem düstern Schlachtfeld, es werden die Zedern des Libanon in einem unvergesslichen Bild, das romantische Schau mit realistischer Darstellung kühn vereinigt, zum Tempelbau geholt. Es wird Jonas aus dem Riesenfisch geworfen und Eleazar kommt in einer gewaltigen Elefanten-

schlacht ums Leben ... Aber daneben gibt es viele Tafeln, die glatt und kalt wirken, nichts aussagen, leeres Theater bedeuten, keine innere Spannung besitzen und zudem erst noch alles, nur keine biblische Legende erzählen. Die Tempelszenen und die babylonischen Paläste gleichen Prunkdekorationen der Grossen Pariser Oper, die Volksszenen schlecht einstudierten Massenchören. Nur dort, wo das Geschehen tumultuöse Formen annimmt, in Schlachtenbildern und Heldentaten, dort schimmert echte Romantik durch, leuchtet der Genius des Illustrators hell, dort verschwindet die Routine und waltet Dorés unerschöpflicher Erfindungsreichtum unbeschwert.

Noch zwiespältiger wirkt sich das künstlerisch-religiöse Unvermögen im »Neunen Testament« aus, denn hier sind die wuchtigen Landschaften nicht mehr vorhanden, hier gibt es keine Sintflut mehr, kein Untergang der Rotte Korah und keine Judith bei Holofernes, es hat sich der Schlachtenlärm verzogen; hier sind die ungeheuerlichen Gesichte der Propheten umgewandelt in die besinnlichen Gleichnisse des Predigers. So wird es selbstverständlich, dass die Gestalt des Messias nun durch Doré ein sentimentalisches Gewand erhält, dass sie der innern Kraft ermangelt, dass sie geradezu unmännlich wirkt und verschwommensüsslich gezeichnet ist, dass sie das Kitschige nicht nur streift, sondern direkt nach vorne trägt. Denn nichts anderes ist Kitsch als ein versüsslichtes Schönheitsideal ohne innere Kraft und ohne echtes Erlebnis. Darum gleichen das Abendmahl und der Einzug in Jerusalem öden Passionsspielen, das Gebet am Oelberg und der Verrat des Judas billigen Farbdrucken. Nur dort, wo die innere Dramatik einer äussern entspricht, anlässlich der Sturmfahrt auf dem See Genezareth, der Kreuzigung auf Golgatha und den Visionen des Johannes auf Patmos, dort sieht der Künstler sich in den Bann gezogen und zu echtem Tun entflammt, nur dort wird die Grösse des Gegenstandes annähernd erfasst, wird die Würde des Geschehens einigermassen sichtbar gemacht.

Aber auch diese Bilder entbehren des religiösen innern Schauers und der ethischen, ergriffenen Haltung: allzustark ist der Künstler vom Gegenstand entfernt, allzuwenig verspürt er das Numinose. Seine Religion ist Herkommen, nicht Verpflichtung, ist konstantinisches Christentum in extenso und nicht göttliche Botschaft. Die Illustration der Bibel entsteht nicht aus einem innern Müssen heraus, sondern äussere, völlig unreligiöse, ja sogar a-religiöse Umstände sind der Anlass: die Bibel gehört zur Weltliteratur, die Doré möglichst planmässig und vollständig herausgeben will, die Bibel ist noch immer ein Volksbuch, das neuartig und sensationell aufgemacht, gewiss einen immensen Absatz garantiert, ein gutes kapitalistisches Geschäft ermöglicht.

Und wirklich: der Erfolg ist riesig. In wenigen Jahren erscheinen Grossauflagen in Paris, London, Stuttgart, Mailand, Stockholm, Petersburg, Warschau, Prag, Arnheim, Amsterdam, Im Haag, Dortrecht, Maestricht, Barcelona und Chicago. Das Buch erscheint in Prachtausgaben in unzähligen Sprachen, es erscheint als Bibel der römischen Katholiken, als Luther-Bibel, als Bibel der russisch-orthodoxen Kirche, als Bibel der Methodisten und Baptisten, als Bibel der Anglikaner, der Staats- und Freikirchen fast jeglicher Prägung, mit Begleittexten von Bischöfen und Prädikanten aller christlichen Konfessionen. Es erscheint als grandioses Abenteuerbuch und als inniges Erbauungsbuch, es erscheint in kostspieligem, goldverzierten Ledereinband zu zweihundert Goldfranken und in billigen Lieferungen zu wenigen Centimes; es liegt auf den Tischen der vornehmen Salons und der ärmlichen Stuben, bei Aristokraten und Bauern, bei Bankiers und Arbeitern, bei märkischen erzlutherischen Junkern und bei italienischen bigott-römischen Kleinbürgern; es begeistert Theologen und Kinder;

es ist das wilde, romantische Bilderbuch für Knaben und das besinnliche Gebetbuch für Grossmütter. Wohl noch nie hat eine illustrierte Bibelausgabe einen solchen Erfolg zu verzeichnen gehabt, noch nie hat ein Illustrator in der Geschichte der Buchkunst in solchem Ausmass in allen Ländern der Christenheit eine solche Popularität erworben.

Dreihundertundzwölf Zeichnungen fertigt Doré an, zweihundertunddreissig Bildtafeln, die von fünfunddreissig verschiedenen Xylographen gestochen werden, schmücken das Werk, fünfzehn verschiedene Verleger in über einem Dutzend Länder machen ihre Geschäfte damit — das grösste Geschäft jedoch macht der Künstler selber. Doré triumphiert gewaltiger als je, er ist der internationale Illustrator und Unternehmer schlechthin, der Imperialist und Kosmopolit im umfassendsten Sinne, er ist bekannt bei Reich und Arm, er wird Kaisern und Königen vorgestellt, man weiss von ihm in Russland und in Amerika, in Schweden und in Spanien, er wird begönnert und umworben, er wird beneidet und gelobt.

Es scheint somit, dass die Behauptung, eine »christliche Kunst« sei im Grunde eine unmögliche Sache, wenigstens in der modernen bürgerlich-kapitalistischen Welt, besonders in der Welt des 19. Jahrhunderts, Irrtum bedeutet, auf falschen Prämissen beruht. Nein, das Gegenteil ist der Fall: gerade weil Dorés Bibel-Illustration mit dem innersten Wesen des Christentums wie auch des Judentums wenig oder sogar nichts gemein hat, weil diese Kust im Grunde nicht religiös ist, noch weniger der Botschaft verpflichtet, sondern weil sie romantische Sensation ist, familiäre Unterhaltung, leeres Pathos, geniale Dekoration, weil sie oberflächliches Traditions-Christentum darstellt, verweltlichte Historie, abenteuerliche Geschichte, sentimentalische Legende des Herrn, weil sie an Äusserlichkeiten kleben bleibt und sich die Sache trotz allem leicht macht, weil sie der Heiligkeit entbehrt, weil sie ohne Ethos ist, ohne weltanschauliche Verpflichtung, gerade darum besitzt sie durch ihre negativen Eigenschaften und Unzulänglichkeiten erst recht all die Voraussetzungen, die den immensen Erfolg ermöglichen, denn diese Eigenschaften sind weitgehend auch die Eigenschaften der jetzigen bürgerlichen, hochkapitalistischen Gesellschaft. Die Identität ist geradezu einzigartig und die Doré-Bibel als Haus- und Familienbibel der modernen Welt, sie ist eines der treffendsten Kennzeichnen dieses 19. Jahrhunderts, das in Sentimentalität und Geschäften, in Riesenzahlen und Kosmopolitismus die Welt umkrempelt, mit christlichen Missionaren und christlichen Generalen fremde Kontinente erobert und »heidnische« Völker unterjocht, mit christlichen Fabrikanten und christlichen Bankiers eigene Völker ausbeutet, das nicht mehr die Kirche, sondern die Börse im Zentrum sieht.

Ja, diese Doré-Bibel ist noch mehr als bloss das Kennzeichen dieser bürgerlichen Welt, sie ist auch das Brandmal dieser bürgerlichen Christenheit, die grossenteils nicht mehr gläubig ist und doch den Glauben nicht lassen kann, die den Glauben braucht und gleichermassen missbraucht, die noch zu den »Vierzehn heiligen Nothelfern« betet, die Wundergrotte von Lourdes entdeckt und den »Heiligen Rock« zu Trier ausstellt, gleichzeitig aber die Bibel völlig rational erklärt und einen Abfall von der Kirche verzeichnet, die diese zwingt, der Moderne der schärfsten Kampf anzusagen und gleichzeitig den Gesetzen dieser modernen Gesellschaft sich anzupassen. Es ist jene Kirche, die Häretiker und Abtrünnige in unabsehbarer Zahl erlebt und gleichzeitig die Gestalt des Kardinals Newman hervorbringt, der eine der tiefsten Apologien eben dieser Kirche verfasst; die gegen den Sozialismus Front macht und gleichzeitig Bischof Kettelers Buch »Die Arbeiterfrage und das Christentum« sanktioniert.

Diese Doré-Bibel ist die »Heilige Schrift« nicht nur eines bürgerlichen Christentums, sondern auch eines christlichen Bürgertums, das kein gesamtverpflichtendes Ethos mehr kennt, das daher die denkbar grössten Gegensätze als riesigen Zwiespalt täglich erlebt, das stets zwischen Optimismus und Pessimismus schwankt, wissenschaftsfördernd und wundergläubig in einem ist: die Jahre des Entstehens und Erscheinens dieser Bibel, diese Jahre von 1860 bis 1867 bringen Dostojewskis pessimistischen Roman »Schuld und Sühne« hervor und Jacob Burkhardts optimistische Schilderung der »Kultur der Renaissance«, sie erleben gleichzeitig Ibsen »Peer Gynt« und Tolstois »Krieg und Frieden«, weltanschauliche Gegensätze sondergleichen; sie hören zum erstenmal Wagners »Tristan und Isolde« und Smetanas »Verkaufte Braut«, ebenso gegensätzlich wie Straussens Donau-Walzer und Bruckners »Symphonie in c-moll«. In diesen Jahren malt Anselm Feuerbach die erste Fassung seiner »Iphigenie«, »das Land der Griechen mit der Seele suchend«, als Flucht aus der kapitalistischen Gegenwart, es malt in stärkstem Widerpart Edouard Manet die »Olympia« als nackte käufliche Direktheit eben dieser kapitalistischen Gegenwart. Diese Jahre erleben zugleich die tiefste wissenschaftliche Analyse der neuen Wirtschaft und Gesellschaft, das »Kapital« von Karl Marx, und das kühne Werk neuer Bibelkritik, Ernest Renans »Leben Jesu«; sie erleben die päpstliche Enzyklika gegen die »hauptsächlichsten Irrtümer der Zeit« und gleichzeitig führen diese »Irrtümer« zur Gründung der ersten Arbeiter-Internationale und zur Gründung des »liberalen Protestantenvereins«. Diese Jahre realisieren zudem den Gasmotor von Lenoir, den Torpedo Whiteheads und das Dynamit Nobels, sie erfahren die elektromagnetische Lichttheorie Maxwells und die Ermittlung der Molekulargrösse durch Loschmidt — mit andern Worten: Wissenschaft und Technik sprengen alle herkömmlichen Grenzen, besonders die Grenzen der bisherigen Glaubens- und Vorstellungswelt. Das Buch jedoch, das den grössten Erfolg verzeichnet und auf beinahe allen Tischen liegt, es ist die Bibel Dorés als Illustration eben dieser sich auflösenden Glaubenswelt, deren Wesen Ernest Renan in seinen »Feuilles Détachées« geradezu seherisch durch folgende Worte charakterisiert: »Religiöse Menschen leben von einem Schatten. Wir aber leben vom Schatten eines Schatten. Wovon wird man nach uns leben?«

Im Jahre 1866 erscheint diese »Buch für Alle« und es erscheint gleichzeitig die Nummer Eins von »Reclams Universalbibliothek«, Goethes »Faust«, in der bis anhin wohlfeilsten Ausgabe zu zehn Pfennige, gedacht für eine Unzahl von Lesern, während dieses Grundbild des modernen, zwiespältigen, fragenden und suchenden Menschen und zugleich grösster Gegensatz und Widerpart zur christlichen Erlösergestalt nur noch bei einer kleinen Zahl innerstes Verständnis findet.

Diese Zwiespältigkeit und Gegensätzlichkeit ist durchgehend und die Doré-Bibel ist ihr eigentliches Stigma: die pompöse Prachtausgabe in billigen Lieferungen als unterhaltsame Familienzeitschrift, deren abenteuerliche und sentimentale Bilder einen Inhalt illustrieren, der nicht mehr religiöses Erlebnis, sondern nur noch profanes Bedürfnis ist; die neuartige, grossformatige, schwere Prachtausgabe, die allerorten in sensationeller Aufmachung als gängige Ware erfolgreich angepriesen und als grandioses kaufmännisches Unternehmen in Szene gesetzt wird, Religion und Kapitalismus, Kunst und Geschäft genial vereinend.

Gustave Doré ist als Illustrator der Bibel der offizielle Künstler dieses christlichen Bürgertums und bürgerlichen Christentums — und es ist wiederum kein Zufall, dass es Dorés eigentlicher Antipode ist, der als Künstler in diesen Jahren die ergreifendsten religiösen Bilder schafft, dass dieser Künstler jedoch weder einer Kirche angehört noch sich zu einer Konfession bekennt, noch sich als Christ be-

zeichnet, sondern abseits aller offiziellen Religion steht und erst noch abseits der offiziellen Gesellschaft, ja, diese bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft wie kein anderer Künstler der Zeit aufs schärfste bekämpft und entlarvt: Honoré Daumier. Dessen Gemälde »Jesus am See Genezareth« und »Ecce Homo« zählen zu den ergreifendsten Bildern der modernen Welt — in »Genezareth« tritt der einfache Mensch in den Bannkreis der umfassenden Liebe und die offenbarte Botschaft wird gewissermassen physisch sichtbar und spürbar, in »Ecce Homo« steht der Menschensohn inmitten der Menschen, die der Menschlichkeit verlustig sind. Welch tiefe Sinnbilder der Zeit: der einfache Mensch allein wird die neue Welt ergreifen und die neue Botschaft hören: die meisten Menschen jedoch sind unmenschlich geworden und verspotten die wahre Menschlichkeit; die Religion, genauer: die Botschaft ist menschlich oder sie ist nicht.

Und wie Dorés Bilder die weiteste Verbreitung erfahren und alle Welt von ihnen spricht, so bleiben diese beiden Gemälde Daumiers den Zeitgenossen völlig unbekannt und fast niemand weiss um sie. Auch hier wie überall ist somit Daumier der grösste Gegenspieler zu Doré, während der dritte Gegensätzliche, Manet, mit seinem realistischen Versuch, »Christus mit Engeln« zu malen, die ironische Bemerkung Courbets hervorruft, habe er noch nie Menschen mit Flügeln gesehen — mit Recht, denn Manets Engel sind und bleiben Menschen, sie sind jeder Transzendenz bar und stehen völlig abseits der religiösen Sphäre.

So sind Doré, Daumier und Manet auch hier lebendige Symbole dreier gänzlich verschiedener Menschenwelten, die aber der gleichen gesellschaftlichen Welt zugehören, der bürgerlichen Welt des Hochkapitalismus, der bürgerlichen Welt des französischen »Second-Empire«.

AMEDEO MOLNÁR

Comenius et l'Unité des Frères Tchèques

La vie de Comenius est unie à celle de l'Unité des Frères par des liens étroits et durables. Fils de cette Eglise minoritaire, héritière du mouvement hussite qui voulut être à la fois renouveau de la chrétienté et révolution sociale, il se sentait comme homo vocatione theologus lié à son service et par son legs, même alors quand, dans la dispersion de l'exil, elle perdait pas à pas ses conditions de vie habituelle et causait à son dernier évêque tchèque d'accablants soucis d'ordre économique. Formé par son éducation communautaire tellement caractéristique, il se rendit à l'étranger pour fréquenter des écoles de tendance nettement réformée, que l'Unité avait choisies pour lui et où elle l'accompagnait de ses espérances. L'Unité des Frères était sa mère, redisait-il avec gratitude, et des impulsions puisées à son sein, d'ailleurs richement augmentées par l'assaut du nouveau penser européen, il voulait la récompenser par son travail de maître et de pasteur. Dans ce but, il profita de l'occasion que lui offrirent ses premiers champs d'activité dans l'Unité, Přerov et Fulnek, et qui plus est, la disposition même des forces de la Réforme et Contre-Réforme dans sa patrie morave. Dès le premier instant, avec une clarté étonnante, il se rendit compte que dire Frère Tchèque, signifiat s'engager dans une lutte dont la portée dépassait les frontières du pays et les intérêts régionaux. En Moravie, son pays natal, il ne jouit que peu de temps d'un calme propice à sa juvénile ardeur au travail, mais combien longtemps se souvenait-il de la première paroisse confiée à sa sollicitude! Après quarante ans, il écrivait encore un catéchisme allemand pour ses anciens paroissiens et même déjà pour leurs enfants dispersés aux quatre coins de l'Europe. Un trait de fidélité associé à un espoir contre tout espoir, caractérise Coménius, particulièrement dans ses rapports avec l'Unité. Pour ses membres devenus, pour ainsi dire, des proscrits du jour au lendemain, il composa en tchèque toute une série de brochures consolatrices, d'une efficacité poétique extraordinaire, comme de façon générale sa corde lyrique vibrait régulièrement lorsqu'il songeait à l'Eglise des ses pères ou, à plus forte raison, à la restitution future de toutes choses humaines «quand le temps viendrait de tenir le jugement du monde». Coménius dédie aux Frères de l'Unité non seulement des traités de consolation, mais encore des écrits d'alarme, projetant un renouveau des communautés et des écoles dans la patrie, et cela précisément au moment où lon pouvait croire que, malgré tout, la catastrophe de la Montagne Blanche pourrait, peut-être, ne signifier qu'un épisode transitoire. Et quand cette lueur d'espoir s'évanouit elle aussi, Coménius était déjà membre du Conseil Etroit, suprême organe administratif de l'Unité, et se chargeait, à un moment extrêmement critique, de la fonction de scribe de l'Unité, d'apologète et de théologien indiquant la ligne de conduite à son Eglise. A mesure que ses collègues, les Anciens d'Eglise s'en allaient, année après année, il prenait sur lui une responsabilité toujours grandissante dans la direction de la

branche tchèque de l'Unité jusqu'à ce qu'il fût placé à sa tête en 1649. Des années durant, il réclamait l'élection de nouveaux Anciens qui lui allègeraient «le fardeau de soucis concernant les restes de l'Unité» pour pouvoir mieux se consacrer à d'autres travaux; cependant ceux qu'il proposait mouraient avant d'entrer en charge. Et bien qu'en 1660, éloigné des siens jusqu'à »la mer le l'ouest», il envoyât comme adieux «la Triste voix du pasteur poursuivi par la colère de Dieu, au troupeau dispersé, périssant», pas même après, il ne cessa de penser à l'Unité. On sait que de fois — grâce à une longue série de travaux indépendants — il rappelait à l'Unité en exil et au public protestant en général, les ordonnances ecclésiastiques des Frères, leur doctrine, leur confession, leur catéchisme et leurs cantiques, l'histoire de l'Unité tout entière. Quelques mois avant sa fin, il écrivait ces paroles douloureuses, adressées en Slovaquie: «Moi, ce malheureux dernier Ancien (Senior)». Et pourtant, même à cette heure tardive, il projetait un nouveau travail qui devait revalider l'héritage des Frères et le généraliser, ajoutait-il, «en vue d'une illumination soudaine des peuples». Voilà pourquoi il cherchait avec zèle les sources éclairant les origines préhussites et hussites de l'Unité des Frères et de sa cause sous la forme qu'elle avait prise durant la seconde génération des Frères sous la conduite de Frère Luc de Prague. Ainsi, dans le dévouement à l'Unité des Frères, mais toutefois avec la perspective de nouveaux horizons pour l'humanité toute entière, se fermait dans la ville hospitalière d'Amsterdam, le cercle et le tourbillon de la vie de Coménius.

L'esquisse de la solidarité de Coménius avec l'Unité des Frères, que nous venons de tracer, donne une impression d'harmonie, bien que assombrie par l'ombre de tristes adieux. Malgré de nombreux conflits rongeant en secret, Coménius fut une personnalité harmonieuse et un conciliateur. Il accordait foi et science, associait religion, philosophie et politique, se fit messager de paix au milieu des discordes des églises et des démêlés internationaux, voyait les racines de l'avenir dans le passé, et dans le temps écoulé, il projetait son active nostalgie du nouveau. Ce qui, à Coménius, semblait chose toute naturelle, ne l'est plus pour son lecteur moderne. Ainsi nous demandons-nous aujourd'hui à l'égard de Coménius, membre de l'Unitas Fratrum Bohemorum, de quelle période de son évolution historique était-il issu, comment en fut-il marqué, dans quelle mesure son attitude de Frère est-elle demeurée inébranlée au milieu du chaos de la guerre de Trente ans et sous le coup d'une nouvelle pensée philosophique, ce que lui-même critiquait et reprochait à l'Unité, en quoi voyait-il son essence et quels étaient les motifs tirés de l'Ancienne Unité, qu'il aurait épanouis dans son oeuvre. Et dans quelle mesure aussi est valable l'opinion selon laquelle Coménius — en tant que Frère Tchèque et, par surcroît, théologien de l'Unité — appartiendrait au système de pensée féodal? Dans cette brève esquisse, nous ne pouvons répondre d'une manière satisfaisante à de telles questions. Elles seront sans doute l'objet de laborieuses recherches ultérieures. Néanmoins nous pouvons faire à ce sujet quelques remarques préalables.

Le jeune Coménius grandit dans un milieu où l'ancienne manière de penser de l'Unité s'était déjà orientée nettement du côté calviniste. On s'accorde généralement à croire que la bourgeoisie de l'Europe occidentale de cette époque avait trouvé dans le calvinisme le fondement de son idéologie révolutionnaire. D'autant plus intéressante est la constatation que la lutte en faveur de l'adoption du calvinisme par l'Unité et qui avait été gagnée lorsque Coménius était encore enfant, était la continuation directe de la lutte pour le droit et le devoir d'une instruction et culture supérieures, d'une lutte qui caractérise la vie intérieure de l'Unité pendant toute sa durée. La raison pour laquelle luttèrent plus de cent ans avant

Coménius l'un contre l'autre le Grand et le Petit Parti de l'Unité, ensuite Martin Luther contre Frère Luc, Laurent Krasonický contre Martin Škoda, Jean Blahoslav contre Jean Augusta, fut encore celle pour laquelle l'ami paternel de Coménius, Jean Lanecký, lutta l'année-même de la naissance de Coménius contre le Conseil Etroit d'alors. A son tour, Coménius devait entrer dans la ligne de ce combat. Sa Dilucidatio de l'année 1639, par laquelle il défend ses efforts pansophiques contre les critiques au sein-même de l'Eglise, continue par l'intention de quelques uns de ses alinéas les apologies d'une *docta pietas* dues aux Frères Krasonický (1530) et Blahoslav (1567). On le voit, même dans le domaine de la science et de l'érudition, Coménius eut, parmi les Frères des prédécesseurs dont il ne faut pas sousestimer l'importance.

Mais en avançant en âge, son isolement augmentait. Les Frères qui avaient encore joui de l'éducation au sein-même de l'Unité, moururent l'un après l'autre et le privèrent ainsi de toute possibilité de discussion sur l'ancien fondement des Frères. Circonstance importante aussi pour l'évolution des opinions théologiques de Coménius qui, surtout dans la conception de la révélation de Dieu, s'éloignent sans contrôle de la sobriété des Frères et se laissent entraîner par la superstition divinatoire alors en vogue. Si la filiation de Coménius par rapport à l'Unité des Frères, ne suffit pas à expliquer entièrement sa figure, il est bon de signaler qu'aussi dans le domaine théologique proprement dit, Coménius n'est point seulement simple gardien de la tradition théologique de l'Unité. Accentuer que la personnalité de Coménius remonte à l'Unité, accentuer aussi le fait que, partant des positions indubitablement théologiques, il passa à ses opinions philosophiques, pansophiques et pédagogiques, ne devrait pas signifier une simplification commode de la question concernant la genèse de la pensée coménienne, ni l'exclusion de l'influence des problèmes, typiques pour l'homme pensant du 17e siècle dans lequel l'Unité allait disparaître. Nous devons plutôt nous demander quels étaient dans l'Unité des Frères les courants à tendances progressistes dont Coménius se serait servi comme point de départ.

Le legs et la situation historique de l'Unité firent de Coménius un homme à parti pris. Je songe ici à son engagement confessionnel, social et politique.

L'Unité salua dans la Réforme de Luther et de Calvin plus qu'une simple alliée et bien qu'elle voulût maintenir l'indépendance de ses ordonnances et ses habitudes catéchétiques, elle prit résolument place dans le front uni du protestantisme européen contre le catholicisme et les exigences de la Curie romaine. Coménius était profondément convaincu de la justesse de cette attitude. En s'efforçant d'affermir l'unité du protestantisme à l'intérieur comme à l'extérieur, il développa de diverses façons et appliqua les présuppositions théorétiques, uniques en leur genre, de l'oecuménisme, contenues dans la conception des Frères des relations réciproques des unités ou églises particulières et d'une seule Eglise renouvelée du Christ. Les principes d'un irénisme confessionnel, auxquels quelques uns de ses contemporains ne parvinrent qu'après d'interminables polémiques, Coménius les avait apportés avec lui comme un don de son Unité où il était né. Ne devant pas les chercher, il s'en sentait libre pour une action oecuménique directe.

A bon droit, on accentue habituellement que Coménius avait pris avec une décision efficace fait et cause pour les pauvres et que son oeuvre faisait appel aux couches de la jeune bourgeoisie s'élevant parfois jusqu'à la critique des seigneurs et de leurs exploitations. Même cet esprit de parti au fond bourgeois, sort et grandit organiquement de la solidarité de Coménius avec les Frères à l'époque donnée de leur évolution sociale et si, dans ses vieux jours, il radicalise

plutôt son sens critique social, cela est certainement en rapport avec le fait que Coménius se rendait compte combien l'originaire théologie sociale des Frères était de beaucoup plus critique envers la société établie. La place qu'occupait Coménius dans la différentiation sociale de son temps répond en tous cas au degré de l'évolution sociologique des Frères, étant la conséquence de leur déception causée par la noblesse et leur rencontre avec la bourgeoisie des pays protestants alors les plus en vue. Et là où Coménius trame son eschatologie de réforme générale avec des conséquences sociales, il se ressouvient simultanément des motifs d'espérance sociale et même cosmique, qui jadis, accompagnaient la naissance de la Réforme en Bohême.

Dans son engagement national et politique, Coménius est encore le fils de l'Unité des Frères. Bien que dès le 15e siècle déjà, l'Unité ne voulût pas être, et de fait n'était pas une église d'une langue unique, pourtant son goût très développé pour la Parole prêchée, enseignée et lue dans la langue maternelle, cultivait en Coménius une forte conscience du trésor de la langue tchèque et de la corrélation entre la mission de l'Eglise et la nation. De concert avec les Frères, il comprenait la nation comme communauté de travail unissant des gens de semblables conditions matérielles, politiques et culturelles et dépendant, dans son bien-être, du vrai service rendu à Dieu. A cause de Jean Hus et de son oeuvre, rendant témoignage à la vérité, la nation tchèque était, selon lui, «consacrée» et dans la lutte contre la papauté, les jésuites et la maison des Habsbourg, Coménius voulait se trouver à ses côtés. Il n'approuvait pas sans réserve, il est vrai, la révolte des états tchèques, comprenant que bien souvent il s'agissait d'un intérêt personnel des seigneurs, mais avec toute l'Unité exilée, longtemps il espéra la victoire de la coalition européenne contre les Habsbourg, suivait avec sympathie les insurrections locales du peuple de son pays et, plus tard, par le détour remarquable de ses propositions pour l'organisation des relations internationales, il prépara une solution plus heureuse de la question tchèque que celle obtenue par la paix de Westphalie. Aussi ce chemin n'était-il qu'une grandiose généralisation des efforts originaires pour trouver le moyen comment «l'Eglise et l'état tchèque, après leur déplorable dévastation» pourraient refleurir délicieusement comme le jardin d'Eden et continuait critiquement les tentatives bien connues de l'époque calviniste de l'Unité.

Par son engagement, Coménius exprimait son mécontentement des circonstances de son temps. Il hérita de la méfiance des Frères envers le monde. Celle-ci, il est vrai, avait parfois un caractère ascétique, mais très souvent elle fut marquée par la volonté de ne pas laisser aller le monde à sa guise, en y travaillant dans le but de le réformer. L'Unité déjà associait le motif de méfiance envers les institutions sociales et ecclésiastiques en vigueur à des efforts réformateurs, favorisés par une vue d'ensemble à tendance universaliste. L'une des raisons pourquoi pendant longtemps les Frères ne voulurent se priver de la terminologie scolastique pour exprimer leur pensée, était la crainte de perdre cette vue unificatrice, de trahir la revendication universelle du message chrétien. Coménius saisit le centre de cette tendance des Frères, en soulignant les conséquences pratiques de la Royauté de Jésus-Christ. L'aspect sacerdotal et prophétique, donc aussi la religion cultique et verbale, devait céder le pas à cette prétention oecuménique de la souveraineté du Christ. Si la pensée de Coménius, ainsi que Jean Patočka l'a remarqué et exprimé avec esprit, était plutôt pantopique qu'utopique, universelle dans son but de réforme générale, Coménius était aussi ici celui qui acheva quelques présuppositions de la pensée des Frères. Dans cet enchaînement d'idées, la conception des Frères, par rapport à l'Eglise et ses fonctions, mérite toute

notre attention. Elle échappe aux idées scolastiques habituelles. Elle est tendue vers l'avenir, elle dépasse le présent et relativise ainsi de manière radicale tout ce qu'au Moyen Age on appelait traditionnellement Eglise. Le mouvement eschatologique de l'ecclésiologie des Frères, dans lequel les ordres partiels de l'Unité anticipaient sciemment des valeurs à venir, devait mener à des réflexions sur la forme préliminaire et finale de la réforme des affaires humaines. Coménius eut le courage de ne pas reculer devant leur aspect vertigineux. Pour prouver l'union étroite de l'ecclésiologie des Frères avec la théorie de réforme universelle de Coménius, il suffit de rappeler sa thèse significative affirmant que tous les moyens de lumière, qui, jusqu'ici, avaient été découverts, l'auraient été par l'Eglise elle-même. Il va de soi qu'il s'agit ici d'une notion de l'Eglise très spécifique, sortant du cadre de la tradition. Mais une semblable conception de l'Unité des Frères comme minorité qui garderait pour un moment solennel de l'avenir de l'humanité des instruments d'utilité générale, fut déjà la pensée centrale de l'écrit de Luc de Prague Du Renouvellement, datant de 1510 et de la Philippique de Blahoslav de 1567. Je ne confondrai du reste pas ce motif eschatologique de l'esprit coménien d'entreprise, trait typique des Frères, avec la crédulité de Coménius envers les révélations de l'époque d'un contenu politique. L'émerveillement au sujet des «révélations» n'est pas une partie organique de la mentalité des Frères. Pour le comprendre chez Coménius, on aura recours d'une part, à sa psychologie, d'autre part à l'analyse de la fonction politique des «révélations» au 17e siècle.

Le sentiment eschatologique uni au souci de la condition du peuple tchèque, incita Coménius à s'enhardir sur la voie d'une philosophie de l'histoire, particulièrement de l'histoire culturelle tchèque. L'Unité devança Coménius ici encore par l'intérêt qu'elle avait porté à la théologie de l'histoire de la Réforme en Bohême depuis l'époque des précurseurs de Jean Hus. Les Frères rangèrent Hus dans la galerie des témoins de la vérité dont faisaient partie aussi des étrangers tels que Pétrarque et Viclef, mais dès les premières années du 16e siècle se renforce chez eux la conscience d'une mission spécifique de l'Eglise tchèque renouvelée au milieu de la chrétienté et de là aussi la conscience de sa responsabilité. Coménius continua la tradition de l'historiographie des Frères en mettant cette conscience au service d'une perspective de l'avenir.

La pensée théologique et philosophique de Coménius est la pensée d'un éducateur. La coméniologie n'a pas encore pleinement apprécié la puissante influence qu'exerça la pratique et la pensée de l'Unité des Frères, qui, avec toute sa structure soigneusement travaillée, s'efforça incessamment de contrôler au point de vue éducateur, les conséquences de la confession baptismale. «Quant à moi», écrivait Coménius, «je ne désirerais pas vivre dans une Eglise où l'on vit sans discipline parce que pour moi, habitué depuis ma tendre enfance au joug doux de la discipline, toute ma vie ce fut un délice, Dieu le sait, que d'avoir quelqu'un faisant attention à moi, même lorsqu'on me plaça comme gardien en chef au-dessus des autres». Depuis sa jeunesse, l'Unité enserra Coménius entre ses ordonnances sévères et pourtant souples. Lui-même reconnut combien il avait été porté par «les degrés» de ses ordres concrets qui liaient tous les membres de la communauté l'un à l'autre. Il appréciait la valeur éducative du milieu dans lequel chacun se sentait appelé à être le gardien de son frère et de «contribuer à l'édification générale», examinée toujours à nouveau par les synodes et les conseils de travail, des revues annuelles du travail accompli et du chemin parcouru ensemble. Dans quelle estime il tenait la valeur éducative des ordonnances de l'Unité, preuve en fait son édition latine richement annotée de la Ratio disciplinae. L'Epilogue de Coménius à l'Histoire de Lasický glorifie expressément l'intérêt intense des Frères

«pour la chaire ecclésiastique», trouvant dans cette sollicitude plus de motifs pédagogiques que dans l'activité scolaire de l'Unité. Coménius critiquait vivement l'enseignement scolaire des Frères, il souffrait lui-même de son arriération et il ne pouvait prendre son niveau comme point de départ de son travail de réformateur en pédagogie. Par contre, il porte des jugements étonnamment favorables sur la valeur éducative des ordres communautaires des Frères et cela précisément à l'époque où déjà il travaillait à ses oeuvres pédagogiques. L'organisation de la vie communautaire des Frères avec sa graduation en membres débutants, progressants et se dirigeant vers la perfection, donna plus d'une impulsion à l'oeuvre pansophique et pédagogique de Coménius. L'étude de son oeuvre pansophique fournit beaucoup de propositions qui touchent la restitution de toute chose où l'on peut voir se généraliser plusieurs arrangements constitutionnels et disciplinaires de l'Ancienne Unité. On s'aperçoit de leur influence en songeant à l'effort de Coménius pour obtenir un horaire de vie rationnel et pour utiliser les différents degrés d'âge de l'homme, par une discipline successive, tant collective qu'individuelle, et notamment en considérant ses incessants soucis positifs afin que la vraie mission du genre humain ne soit pas déjouée par une évolution technique autonome qui échapperait au contrôle de la sagesse pansophique.

Pour comprendre le procédé de généralisation dont Coménius faisait usage pour pouvoir profiter des motifs propres à l'Unité, une importance fondamentale revient à sa conviction que, à son époque, le petit monde, le microcosme de l'Unité agonisait pour donner au grand monde du macrocosme de l'humanité entière son bien le plus précieux, sous un nouvel aspect. Coménius demeura fidèle à l'ancienne pensée théologique des Frères en ne considérant pas l'Unité en elle-même comme formation ayant son but en soi, en refusant de se laisser entraîner par l'instinct d'autoconservation ecclésiastique et préférant songer — avec douleur, il est vrai — à partager les trésors de la mère mourante «entre ses fils et filles et héritiers». L'idée de la sortie de l'Unité de la scène nationale et européenne mûrit longtemps en lui, et dès l'année 1649 elle trouva plus d'une expression littéraire. S'il espérait, au début, la résurrection de l'Ancienne Unité après sa mort passagère, il radicalisa plus tard cette mort dans ce sens qu'il ne voyait plus dans sa résurrection une simple continuité, mais surtout une transformation. «L'illumination soudaine des nations», par l'organisation de la pansophie, lui semblait, en 1670, comme une telle transformation à désirer. La pédagogie pansophique de Coménius devait devenir pour le monde entier un don, transformé en valeur nouvelle, des ordonnances de l'Unité et de sa discipline. En faisant ses adieux, le vieillard Coménius s'ouvrit dans une lettre aux Frères, d'avoir enfin compris «dans quel but ce Dieu sage et bon faisait tout cela, pourquoi Il démolissait sa propre petite maison pour préparer la place à une maison plus grande, démolissait ce qui est pourri et qui tombe pour former quelque chose de solide, beau, florissant et glorieux, c'est à dire pourquoi au lieu d'une petite Unité qui lui est chère, Il en élève une grande, à Lui plus chère encore, non seulement dans toute la patrie, mais dans toutes les nations de la terre... C'est afin que la lampe étouffé jusqu'ici sous le boisseau de sectes particulières et d'unités, étant mise sur un haut chandelier, éclaire tous ceux qui sont et dans les maisons de l'Eglise et dans celles du vaste monde. Déjà je vois, ajoute-t-il, comment fermer derrière moi la porte de la petite Unité et comment ouvrir devant moi la porte de la grande Unité».

Coménius s'acquitta du service de gardien de la porte d'un âge nouveau, même dans ses rapports avec sa mère, l'Unité des Frères.

F. M. BARTOŠ

Erasmus und die böhmische Reformation (I)

Um das Jahr 1520 gab es in West- und Mitteleuropa keinen Mann, der, was den Ruf des Namens und die geistliche Autorität betrifft, sich mit Erasmus von Rotterdam hätte vergleichen können, dem schlichten Gelehrten, der mit seinem grossen Werke zum Repräsentanten und Wortführer der mächtigen Bewegung der christlichen Renaissance geworden war. Er selbst war nicht ihr Uhrheber. Ihre Prinzipien und Ideale lernte Erasmus in Italien kennen und besonders in England bei Johannes Colet, dem begeisterten Schüler des Marsilius Ficinus und seiner aus der florentinschen Akademie hervorgegangenen Schule, die gegründet wurde, um Plato und seine Akademie wieder auferstehen zu lassen. Sie tat bedeutend mehr. Sie schuf den Kultus des Apostels Paulus, in welchem sie das Gegenstück Platos entdeckte, und pflegte das Studium der christlichen Antike, der heiligen Väter, insbesondere der griechischen Doch blieb dies alles auf einige wenige aristokratische, verstreute und vereinsamte Gelehrte beschränkt und daher ohne sonderlichen Einfluss auf die Öffentlichkeit. Erasmus, der jahrelang in Frankreich, Italien und England lebte, verband durch seine liebenswürdige Persönlichkeit die Vertreter der Bewegung aus vielen Ländern und gewann ihr nicht nur Mezäne, sondern vor allem Verleger, so dass sie sich rasch entfaltete und zu einer geistlichen Grossmacht wurde. Vom Jahre 1514 an arbeitete Erasmus in Basel und wenn er auch von hier nach England fährt und in den Jahren 1517—21 Professor in Löwen ist, lässt er seine Bücher in diesem führenden Zentrum des deutschen Buchdruckes drucken und hat ein Heim im regen und freundlichen Sitz der Akademie Froben, wohin er den dauernden Schwerpunkt der Bewegung verlegt. 1516 gibt er in Basel sein denkwürdigstes und kühnstes Werk heraus, das erste Neune Testament im griechischen Original mit programmatischen Vorworten, die aus diesem Buch eine wirkliche reformatorische Tat machen.[1])

Hier wurde der Bewegung ein Programm gegeben. Die Paraklesis für den Leser ist eine begeisterte Verherrlichung des NT und ein Appell, ein jeder möge es eifrig lesen, vor allem Laien und auch Frauen, Landwirte, Weber und Wanderer, nicht vielleicht nur Mönche und Theologen, und es solle deshalb in aller Völker Sprachen übersetzt werden. »Denn erst derjenige ist Theologe -- sagt Erasmus, und nach ihm wird es noch Comenius wiederholen — der nicht durch künstliche Syllogismen, sondern durch das Leben selbst den Reichtum zu verachten lehrt, ferner noch lehrt, es zieme sich nicht für den Christen, den Stützen dieser Welt zu vertrauen, sondern ganz dem Himmel anzuhangen, er solle nicht das Unrecht heimzahlen, aber für die Feinde beten, jenen Gutes zu erweisen, die schlecht handeln, alle Guten lieben als Glieder eines und desselben Leibes u. ihnen ebenso alles Gute gönnen, das Böse dann vertragen, wenn es unmöglich ist, es wieder gutzumachen. Dass diejenigen selig sind, die aller Mittel entblösst, von ihren Gütern verjagt sind und wehklagen, dass man aber über sie nicht zu jammern braucht und man auch den Frommen den Tod gönnen soll, denn er bedeutet nichts anderes, als den Übergang in die Unsterblichkeit. Wenn jemand dieses

oder ähnliches, sage ich, aus der Gabe des Geistes Christi heraus predigt, einprägt, dazu ermahnt, auffordert und aufmuntert, der ist dann erst ein richtiger Theologe, und wenn er auch Landwirt oder Weber wäre. Wer dies aber durch seinen Charakter bekundet, der ist erst ein richtiger Doktor.« Dies ist, nach Erasmus, das Wesen des Christentums, oder wie er sagt, die Philosophie Christi, die Christus selbst Wiedergeburt — renascentia — nennt, jene Philosophie, wenn sie die Herrscher bekunden würden, die Geistlichen den Predigten einprägten, die Lehrer den Kindern eintröpfelten, eher als die Dogmen des Aristoteles und des Averroës', so wären unter den Christen keine ewigen Kriege, es würde nicht ein jeder so heillos nach Reichtum jagen, Welt und Kirche würden nicht von derart vielen Streitigkeiten lärmen und die Christen sich von den Heiden nicht nur durch Namen und Zeremonien unterscheiden. Und diese erhabene Philosophie Christi, die in den Evangelien und Episteln enthalten ist, der Höhepunkt des Strebens der antiken Philosophen, Plato, der Stoiker und Epikurs, ist unter den Christen verschüttet durch philosophische Schulsysteme, Thomismus und Scotismus u. ä., und Theologen verbringen ihr ganzes Leben mit dem Studium von menschlichen Dekreten und Anschauungen. Hier muss eine Wendung vorgenommen werden und von frühester Kindheit auf in die Philosophie Christi einweihen und das lebendige Bild Christi einprägen. Die Zweite Einleitung, Methodus, wendet sich an die Theologen und erläutert die Grundsätze der neuen Theologie, aus der Erasmus hervorgeht, und was alles der Theologe braucht, um das NT richtig zu verstehen. Vor allem ein reines Herz, dann Kenntnisse der biblischen Sprachen, aber auch Rhetorik, Dialektik, Poetik, die historischen Wissenschaften u. a. Ein Beispiel ist hier für Erasmus hauptsächlich der von ihm verehrte Hieronymus, aber auch andere Väter, vor allem Origenes, an letzter Stelle Augustinus. Als Schüler der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben vergisst er doch nicht einmal den vornehmen Grundsatz dieser Bewegung zu betonen: docta ignorantia. »Es gibt Dinge, sagt er,[2]) nach welchen zu forschen wenig fromm ist, Dinge, die man ohne Verlust des Heils nicht zu wissen braucht, Dinge, von welchen es gelehrter ist, zu zweifeln als zu entscheiden«. Diese Einleitung wuchs im Jahre 1519 in der 2. Ausgabe zu einem selbständigen Büchlein, das viele Nachdrucke erlebte, sogar noch im Jahre 1785 in Prag, nach der Ausgabe von Semler. Die späteren Ausgaben sind bereits mit Gelehrsamkeit beschwert, doch Erasmus hört nicht auf, die Beliebtheit des Büchleins auszunützen, um darin wie beiläufig kühne Ketzereien einzuschieben.[3])

Die Herausgabe des NT stellte Erasmus an die Spitze der christlichen Humanisten. Mochte es auch mehr denn einen Mangel aufweisen, weil es aus Verlagsgründen beschleunigt war und nicht reifen konnte, so war es doch eine glänzende wissenschaftliche Tat und verschaffte dem Erasmus viel Ehr und Ruhm. Sie sammelte um ihn zahlreiche Anhänger auch durch die leidenschaftlichen Angriffe, deren Gegenstad er wurde.[4]) Er griff tatsächlich eines von den Hauptdogmen der Kirche an, die Heiligkeit und Unantastbarkeit des von der Kirche einzig und allein anerkannten Wortlaut der Bibel. In dieser Sache erkämpfte er jedoch der Wissenschaft das Recht durch zahlreiche Verteidigungen und gewann auch genügend Anhänger für ein vielleicht weniger gefährliches, jedoch weitgreifenderes Programm, für die Synthese der Antike und des Christentums.

Dieses Programm fasst Erasmus in der Regel in zwei Losungsworte: bonae literae et veritas evangelica,[5]) Kultur und Evangelium. Er erkannte nur zu gründlich die antike und heidnische Kultur des italienischen Milieus, um sich nicht der kulturellen Inferiorität der herrschenden Theologie bewusst zu werden, die in unfruchtbaren Streitigkeiten epigonischer Schulen der späten Scholastik zu versinken drohte. In den Kämpfen gegen die Scholastik und ihre Träger, besonders gegen den Dominikaner-Orden, hatte er zahlreiche Vorgänger unter den älteren Humanisten; auch für sie war es

ein Kampf mit den Barbaren. Während aber die meisten Humanisten sich auf diesen Kampf und auf das Streben um Erkenntnis der antiken Kultur beschränkten, gesellte sich bei Erasmus der Kampf und das Streben nach einer Reform der Kirche dazu. Bonae literae sind bei ihm nichts als ein Bestandteil, ja ein Mittel zur Erlangung dieses erhabenen und heiligen Zieles. Zwischen Antike und Christentum ist seiner Überzeugung nach kein Zwiespalt, im Gegenteil, Übereinstimmung und Harmonie. Gelingt es in der christlichen Welt, vor allem in der Kirche, die antike Kultur zu erneuern, so beginnt wieder das goldene Zeitalter. Im Zeichen dieser grossen Hoffnungen und im Glauben, dass die entscheidende Schlacht bereits gewonnen wurde, erlebt Erasmus in den Jahren 1516—18 seine Kulminationsjahre.[6]) Es sind dies auch die Kulminationsjahre der christlichen Renaissance, renascentis christianismi, wie er selbst und seine Schüler und Freunde sagen.[7]) Damit überträgt er auf die Bewegung den zentralen Begriff der eigenen Auffassung des Christentums, seines Wesens, als Wiedergeburt.[8]) Und dies verleiht ihm Kraft für die weiteren Jahre, in welchen auf die Erfolge jener Glanzperiode die Schatten neuer Kämpfe herabzusinken beginnen. Wie zur Aufmunterung für das neue Ringen gibt er 1518 von neuem das Büchlein seiner kämpfenden Jugend aus dem Jahre 1501 heraus »Der Dolch des christlichen Ritters«, geschrieben auf den Ausspruch des Buch Hiob 7, 1: Militia est vita hominis super terram,[9]) wo er zum ersten Mal sein Reformprogramm zum Ausdruck brachte. Und im selben Jahre tritt er in Verbindung mit Böhmen und der Böhmischen Reformation.

In Böhmen war er nicht mehr unbekannt. Gleich im Jahre 1513 wurde sein Encomion Moriae, zum ersten Mal 1511 erschienen,[10]) vom tschechischen Humanisten Gregor Hrubý von Jelení († 1514) übersetzt, der es mit lobenden Erläuterungen begleitete, die zeigen, wie dieses kleine Werk diesem eifrigen Hussiten gefiel. Etwas später, 1517, übersetzte Bruder Lukas[11]) selbst einen Teil seines Enchiridion. Auf seine Anregung hin übersetzte wohl 1519 der junge Humanist Oldřich Velenský von Mnichov das ganze Büchlein und gab es im Druck heraus. Vielleicht stattete damit der brüderische Ritter dem grossen Humanisten seinen Dank ab für dessen Ausspruch über Hus, der in Böhmen eine dankbare Aufmerksamkeit hervorgerufen hatte, wenn er auch fast nebenbei getan worden war und einem äussern Anlass entsprungen ist. Der leidenschaftliche Kritiker der Erasmus-Ausgabe des NT, sein Kollege von der Universität in Löwen, Ed. Lee, († 1544), behauptete u. a. in seiner Verteidigung der Vulgata, dass durch den Wortlaut dieser Bibel Hus und Wiclef überführt worden waren, womit er andeutete, dass wenn die Autorität der Vulgata fallen sollte, auch das Gewicht der über die beiden »Ketzer« gesprochenen Urteile fallen würde. In seiner im Mai 1518 herausgegebenen Verteidigung gibt Erasmus[12]) darauf die folgende Antwort: »Hus wurde zwar verbrannt, aber doch nicht besiegt und die Bücher Wiclefs wurden erst nach seinem Tode verurteilt«. Es war ein Ausspruch von grossem Mut und grosser Tragweite und er fand eine nicht geringe Verbreitung. Er wurde gleich 1519 in die Gesamtausgabe Erasmus' Briefe aufgenommen und darin, 1518—1558, nicht weniger als sieben Mal abgedruckt. Zu seiner Verbreitung trug in beträchtlichem Masse Luther bei, der den Ausspruch über Hus aus der Polemik herausnahm, und ihn einigermassen zum folgenden Satz abänderte: Hus wurde verbrannt, aber nicht überführt« und denselben oft wiederholte.[13]) Er wurde in der Literatur über Hus so heimisch, dass ihn Chr. Walpurger noch 1623 auf den Titel seines schönen Werkes über Hus' Prozess in Konstanz gab.

Der Ausspruch aus Erasmus' Verteidigung scheint bald auch nach Böhmen gelangt zu sein, in die Hände eines böhmischen Humanisten, der schon damals alles kaufte, was aus der Feder Erasmus' auf dem Markt erschien. Ob es bereits dieses Satzes wegen geschah oder aus Verlangen in der nächsten Ausgabe der Briefsammlung Erasmus' zu glänzen und dadurch in die Elite der Freunde Erasmus' aufgenommen

zu werden, die in den Sammlungen seiner Briefe ihr Organ hatten,[14]) wandte sich ungefähr im September 1518 dieser Humanist an Erasmus' mit einem Brief,[15]) der das Interesse Erasmus' auch für die Verhältnisse in Böhmen weckte. Es war Johannes Šlechta von Všehrdy, ein gewesener vieljähriger Beamter der königlichen Kanzlei, die in der Regel in Buda residierte; er lebte nun in Kostelec an der Elbe und widmete sich der Verwaltung seiner Güter sowie seinen literarischen Liebhabereien. Er schrieb an Erasmus einen schmeichelhaften Brief und lud ihn nach Böhmen ein. Er solle weder solche Gegner fürchten, als welcher sich ein Prager Kanonikus erwiesen hatte, nach dessen Bericht die Bücher Erasmus', ja er selbst in Köln am Rhein verbrannt wurden, noch die Hussiten noch die Gefahren in den Grenzländern und seine Gastfreundschaft in Kostelec annehmen.

Šlechtas Brief an Erasmus war lange unterwegs und wurde erst am 23. April 1519 aus Löwen[16]) beantwortet. Erasmus dankte freundlich für Lob und Einladung, die er allerdings nicht annahm und benützte die Gelegenheit, um die über ihn verbreiteten Gerüchte zu widerlegen. Er sprach dabei seine Verwunderung darüber aus, dass weder in Böhmen noch in Rom niemand für die Beseitigung der Entzweiung im Glauben Sorge trage. Wenn er auch nicht nach Kostelec kommen könne, so werde er gerne einen neuen Brief seines böhmischen Verehrers begrüssen. Mit grosser Freude ergriff Šlechta die freundliche Ermunterung und antwortete am 10. Oktober mit einem umfangreichen Brief,[17]) dessen grössten Teil er der Analyse der böhmischen Kirchenverhältnisse widmete. Während er die Juden, Epikuräer und Adamiten zu erwähnen unterlässt, unterscheidet er im Lande drei Kirchen. Zu den Anhängern der katholischen Kirche zählt die Mehrzahl des höheren und niederen Adels sowie einige Städte. Die hussititsche Kirche, zu der sich nur wenige Mitglieder des höheren Adels, aber die Mehrzahl des niederen Adels und an dreissig Städte bekennen, unterscheidet sich von der katholischen durch die Spendung des Kelches, den sie sich auf dem Konzil zu Basel errang. Aber Eugen IV. lehnte die Bestätigung der Kompaktaten ab und da hörten auch die Hussiten auf, die Bedingungen des Vertrages einzuhalten und lehnten es ab, dem Papst in allen Dingen zu gehorchen. Den Ursprung der Brüder-Unität oder, wie er sie nennt, der Pikarden leitet Šlechta von Pikard ab, der 1422, zur Zeit Žižka's, nach Böhmen gekommen sein soll und sein Heer angesteckt habe, und beschreibt die brüderischen Ansichten, Grundsätze und Ordnungen im Grossen und Ganzen richtig. Seine Erörterungen schliesst er mit dem Urteil, dass es möglich wäre, die Unität — trotz ihrer grossen Verbreitung — entweder auszurotten oder sie zur Besserung zu bringen, wenn es gelänge, zwischen den Katholiken und den Hussiten ein Übereinkommen zu treffen.

Šlechtas Brief rief bei Erasmus ein so aussergewöhnliches Interesse hervor, dass er ihn, kaum dass er ihn erhalten hatte, binnen drei Wochen nach seiner Absendung mit einem nicht minder umfangreichen Brief beantwortete.[19]) Nur in der Einleitung erwähnt er den bedauernswerten Mangel an Sicherheit in Böhmen und zögert nicht die Sicherheit in der Schweiz in Erinnerung zu bringen. Er spricht seine Verwunderung über die Epikuräer und Adamiten aus, gedenkt aber der Ketzer der Christlichen Antike und bringt sein Bedauern über den heutigen Zustand der Christenheit zum Ausdruck. Es scheint ihm schlechter zu sein, als unter den Türken, wenn man nicht auf die Glaubenslehre, sondern auf das Wesen der evangelischen Frömmigkeit sein Augenmerk richtet, die er im Geiste der Bergpredigt und nach der Epistel Jacobi charakterisiert. Die drei Sekten betreffend, in die Böhmen und Mähren geteilt sind, so würde er wünschen, dass die katholische die erste und einzige wäre. Sie stelle am besten die Einheit der Kirche unter einem Haupte dar. Der Papst sei allerdings ein Mensch, es sei aber besser, ihm zu gehorchen, wenn er auch Fehler begeht, nach

dem Gebote 1 Petri 2, 13—20. Die zweite Kirche, die hussitische, sündigt, wenn sie das Gericht und die Ordnung der römischen Kirche verwirft, aber Erasmus bedauert, dass Eugen IV. keine bessere Lösung gefunden hat. Er selbst hätte allerdings den Hussiten geraten, der Einheit der Kirche den Kelch zu opfern und sich von der weitaus grösseren Mehrheit der Kirche nicht zu trennen, aber er zögert nicht, seine Verwunderung darüber auszudrücken, warum die Kommunion unter einer Gestalt eingeführt und die von Christus bestimmte Ordnung geändert wurde, besonders da die dafür angeführten Gründe nicht zu gewichtig waren. Die dritte Partei, die Pikarden, entferne sich freilich noch weiter vom Grundsatz des evangelischen Friedens: es ist kein Wunder, da sie, wie Šlechta berichtet, von einem Verbrecher stammt. Es sei nicht erlaubt, den Papst für den Antichrist zu erklären, selbst wenn er manchmal gottlos ist, noch die Kirche eine Hure zu nennen, obwohl sie manchmal schlechte Kardinäle, Bischöfe und Priester habe. Erasmus beruft sich hier auf Augustinus, nach dessen Meinung auch schlechte Priester zu ertragen seien, denn ihre Schlechtigkeit verletze nicht die Sakramente, die sie erteilen. Wenn die Pikarden ein Verbrechen begehen, sei es nötig, sie im Zaume zu halten, aber — und hier wird Šlechta indirekt von Erasmus getadelt — niemand darf, wer immer es auch sei, gegen sie Gewalt anwenden. Das erzeugt wieder nur Böses. Und bei weiterer Untersuchung der Ansichten und Ordnungen der Unität gibt er ihr in aussergewöhnlichem Masse recht.

Die revolutionärste Tat der Unität, die eigenmächtige Wahl der Priester und Bischöfe, wird von ihm unbedingt gebilligt, ja, er findet dafür eine Stütze in der Ordnung der Urkirche; erst später entstand die Ordnung der kanonischen Wahl, die die Wahl dem Ausschuss einiger weniger Personen anvertraute, welcher wie zu ersehen ist, in den Augen des Erasmus von geringem Gewicht war. Wenn die Brüder ungelehrte und ungebildete Menschen zu Priestern wählen, wäre es wohl zu ertragen, falls der Mangel an Bildung durch Frömmigkeit ihres Lebens aufgewogen wäre. Nun leidet das Volk an zweierlei Missgeschick, dass es nicht minder gottlose als ungebildete Priester hat. Dass sie sich Brüder und Schwestern nennen, verdient nicht getadelt zu werden. O dass alle Christen sich mit diesem Namen gegenseitiger Liebe nennen möchten und dies durch Taten bekräftigten! Da spricht aus Erasmus der Zögling der »Brüdern und Schwestern vom gemeinsamen Leben«. Sie handeln auch richtig, dass sie weniger die Doktoren als die Heilige Schrift achten, das ist, dass sie Gott höher schätzen als die Menschen. Dass sie jedoch ihre Autorität ganz verwerfen, ist ebenso ungerecht, als wenn sie sie überrall anerkannten. Erasmus verwirft gleichfalls die Abschaffung der Zeremonialgewänder durch die Unität, wenn er auch anerkennt, dass Christus und die Apostel dasselbe taten, denn die heutige Ordnung wurde aus gesunden Gründen von den Vätern eingeführt. Es sind dies wohl Zeremonien, aber durch sie werden dem Volke Gottes Geheimnisse übermittelt. Auch hier würde sich eine Lösung finden, wenn der Papst der Unität ihre Eigenheiten bewilligen würde, wie er den Griechen ihre Zeremonien und den Mailändern den ambrosianischen Ritus toleriert. Es ist töricht, aus dem Gottesdienste alles ausser dem Vaterunser auszuschliessen, wie es die Unität tut, aber es ist auch nicht richtig, Lieder von irgendwem hinzuzufügen. Die Ansichten der Brüder über die Sakramente seien zu absurd für fromme Ohren, wir können jedoch daraus die Lehre ziehen, richtig angeordnete Dinge nicht zum Eigennutz oder eitlem Ruhm oder sogar zur Tyrannei zu missbrauchen. Die Verwerfung von Vigilien und mässigen Fasten wundert Erasmus, da sie doch auf so vielen apostolischen Geboten gegründet sind. Er würde aber lieber sehen, wenn die Menschen dazu im Guten anstatt im Bösen geführt würden. Die Verminderung der Feiertage billigt er hingegen, da sie mit dem Zeitalter Hieronymus' übereinstimmt, und wendet sich scharf gegen das Übermass von Feiertagen. Nie werden mehr Verbrechen begangen als an ihnen und, was besonders unmenschlich ist,

sie berauben alle, die mit eigenen Händen Frauen und Kinder, ja, vielleicht auch Eltern ernähren, um die Arbeit. Dadurch werden sie zum Hunger verurteilt.

Wie es wohl möglich wäre, die kirchliche Einheit in Böhmen zu erneuern, fragt Erasmus weiter und antwortet: »Gut, wenn sich der Sache gute und ernste Männer annehmen und beide Seiten gegenseitige Zugeständnisse machen«. Er erhofft viel vom Papst, sowie von dem unlängst gewählten Kaiser Karl V., von dem er annimmt, dass er auch in Böhmen anerkannt wird. Das sind Komplimente, die den Forderungen, die er weiter an den Papst adressiert, die Spitze abbrechen sollen. Vom ihm erwartet er eigentlich alle Zugeständnisse, während er von der hussitischen Seite, wenn er sich auch in dieser Sache ziemlich nebelhaft ausdrückt, bloss das Vertrauen zum Papst verlangt. Hier überschreitet der Brief den Rahmen der Antwort an Šlechta und nimmt einen grundsätzlichen Charakter an; er entfaltet und begründet das eigene Programm der Kirchenreform. Viele Völker, sagt Erasmus, würden sich mit der Kirche versöhnen, gegen die sich nun alle vereinigen, wenn sie nicht gleich alles beliebige als Glaubensartikel proklamieren würde, sondern nur das, was in der Bibel ausdrücklich gesagt wird oder ohne das es kein Heil gibt. Dazu genügt wenig und deshalb werden es mehrere Menschen schneller annehmen. Jetzt machen wir aus einem Artikel 600 Artikel und darunter gibt es solche, die nicht zu kennen oder unentschieden zu lassen für die Frömmigkeit nicht von Nachteil wäre. Doch die Menschen sind so, dass sie auf das, was sie einmal als Glaubensartikel proklamieren, dann nicht verzichten. Das Wesen der christlichen Philosophie besteht darin, das wir alle unsere Hoffnung auf Gott setzen, der uns durch seinen Sohn Jesus alles ohne Entgelt verleiht. Dass wir durch seinen Tod erlöst, durch die Taufe in Ihn einverleibt werden, um den Lüsten dieser Welt abzusterben und nach seiner Lehre und seinem Beispiel so zu leben, dass wir nicht nur etwas Böses begehen, sondern uns in allem gut benehmen. Und dass wir, wenn uns ein Unglück begegnet, es tapfer ertragen auf die Belohnung hoffend, die alle Frommen bei der Wiederkunft Christi sicher erwartet, auf dass wir so beständig aus der Tugend in die Tugend wachsen und uns selbst nichts zurechneten, sondern alles Gute Gott zuschrieben. Das ist am meisten in die menschlichen Seelen so einzuprägen, dass es in die Natur überginge. Wenn jemand über die Natur Gottes oder die Hypostasis Christi oder über die Sakramente weiter nachgrübeln will, um seinen Sinn in die Höhen zu erheben und ihn von niedrigeren Sachen wegzuführen, so sei es nur so weit erlaubt, solange nicht alle Menschen gleich gezwungen werden, das zu bekennen, was dem oder jenem beliebt. Gleichwie aus redseligen Verträgen schneller Streitigkeiten entstehen, so entsteht Unglauben aus zu zahlreichen Glaubensartikeln. Schämen wir uns nicht zu sagen: »Wer weiss, wie es sich verhält, mir genügt, dass ich das glaube«. Ich weiss, dass Christi Leib und Blut von Reinen als Reine rein genossen werden sollten; er wollte es doch sicherlich, dass sie das zum heiligen Zeichen und Unterpfand seiner Liebe zu uns und der Eintracht unter den Christentäten. Ich durchforsche also mein Gewissen, ob ich nicht irgendwie (in irgendwas) eine Kränkung für Christus oder im Streit mit dem Nächsten sei: Zu forschen aber, auf welche Weise es hier zehn Gebote gibt, wie das Brot durch geheimnisvolle Worte eine Transsubstantiation erfährt und wie derselbe Leib unter einer so geringen Gestalt und an verschiedenen Orten sein kann, das trägt meinem Urteil nach wenig zur Vermehrung der Frömmigkeit bei. Ich weiss, dass ich auferstehen werde, denn das hat Christus, der als Erster von allen auferstanden ist, allen Menschen versprochen. Aber in welchem Leibe das geschehen wird oder auf welche Weise, darüber zu einer gelegenen Zeit mässig zu grübeln will ich nicht missbilligen, aber diesem Grübeln viel Zeit zu widmen, das nützt der wahren Frömmigkeit sehr wenig. Mit diesen und solchen zahllosen Fragen machen sich nun einige Menschen gross, aber sie wenden den Sinn der Menschen davon ab, was einzig und

allein Sinn hat. Endlich wird es sehr viel zur Festigung des Friedens beitragen, wenn die weltlichen Fürsten, vor allem jedoch der Papst, von jedweder Herrschsucht und jedweden Geiz ablassen werden. Die Menschen fallen leicht ab, wenn sie vorbereitete Sklaverei sehen und erkennen, dass sie nicht zur Frömmigkeit aufgefordert, sondern als Beute gefangen werden. Wenn sie erkennen, dass wir unschuldig und gut sind, werden sie sich ganz leicht unserem Worte anvertrauen«.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) Ein Wort des P. Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrhundert 1904, 22; zu seiner Kritik, die aber oft unberechtigt ist, H. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, 1907, 22—38. Auf die kleine Schrift Wernles, die reich dokumentiert ist, stütze ich mich viel in der Folge, allerdings zu den Quellen greifend, wo dies notwendig erschien. Die weiter angeführten Schriften des Erasmus, »Paraclesis und Methodus« zitiere ich nach dem Nachdruck H. Holborns, Ausgewählte Werke Erasmus', 1933, und mache mir hauptsächlich den Vorteil zunutze, die ausgezeichnete Edition P. S. Allens Opus epistolarum Erasmi aus den Jahren 1906—1947, die in den Texten und Erläuterungen den heute vielleicht wertvollsten Stoff für des Reformators Leben zusammenfasst. Wie schade nur, dass zu diesen 11 grossen Bänden kein Register herausgegeben wurde! Die Edition zitierte ich mit dem A und Band. Im Übrigen gebrauchte ich hauptsächlich die vielleicht schönste Biographie von J. Huizinga († 1946), Erasmus in Übersetzung des W. Kaegi, 4. Ausgabe, 1951.

[2]) Angeführt von Holborn 161; ähnliche Aussprüche folgen nach. Über die docta gnorantia mein Artikel über Huss' Kommentar der Sentenzen, in Historický Sborník IV. 1956.

[3]) Z. B. lesen wir hier 211, dass das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis erst ungefähr auf dem Konzil von Nicäa entstand, was ein Widerhall der Anschauung Valla's ist, mit der kühlen Bemerkung: Utinam nostra credulitas eo fuisset contenta! In diesem Geist drückte sich im Unum necessarium X. 9 (Übersetzung Ludvíkovskýs 189) Comenius aus, der aus dem Büchlein in dieses sein geistliches Testament auch den umfangreichen Abschnitt VIII. 10: 154—5 aufnahm. Er benützt hier IV, 9: 77 den Ausdruck Philosophie Christi wie bereits im Haggeus, Ausgabe B. Souček 1924, 124. In der endgültigen Ausgabe aus dem Jahre 1523 verzehnfachte sich der Umfang des Methodus. Aus der Paraclesis, fügen wir hinzu, zitiert Comenius in Veškeré spisy XVII, 373. Eine noch schärfere Ketzerei als der Ausspruch über das Apostolikum liess sich Erasmus für sich als Ablehnung des AT und die er nur intimen Freunden anvertraute (A 3, 127, 253).

[4]) Darüber Huizinga 153—6, 178 und Bludau, Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des NT 1902.

[5]) Dem Campegio 1520 in A 4, 410. Non desino persequi, ut cum bonis literis floreat sincera pietas, schreibt er A 5, 591. Capito nennt ihn 1523 Autor cum renascentium literarum, tum redeuntis pietatis (ib. 294). Über den Begriff bonae literae Huizinga 117. Das zweite Schlagwort verliert sich bei Huizinga.

[6]) Huizinga 112, 108, 150. Hier das Einführungsblatt des Capito vom Februar 1517 (A 2, 490—1) allerdings noch mehr für die Öffentlichkeit geschrieben, ist besonders bezeichnend für diese Hoffnungen. Erasmus übergibt ihm bereits die Fackel in der Überzeugung, dass sein Hauptwerk vollbracht und erkämpft ist. Damals (1518) fühlt er sich auch was seine Existenz betrifft zum ersten Mal in seinem Leben sichergestellt (A 3, 254).

[7]) Die Belege bei Wernle 38.

[8]) Quid est aliud Christi philosophia, schreibt er in Paraclesis (Holborn 145), quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? Der Urheber des Ausdrucks renascentia ist aber nicht Erasmus, sondern Cusanus, von dem Fr. Heer Belege hat, Zur Kontinuität des Reichsgedankens im Spätmittelalter in MIOeG 58, 1950, 345).

[9]) Das ist der Lieblingssatz des Jakoubek von Stříbro (meine Heiligen und Ketzer 1949, 86). Die Ausgabe ist mit einem umfangreichen Vorwort vervollständigt, die A. Renaudet, Erasme 1518—21 (1926) 44, vielleicht mit Übertreibung, ein wirkliches Manifest heisst. Das kann man eher mit Wernle 14—6 vom Enchiridion selbst sagen. Es erschien ebenfalls in

der Edition des Holborn. Das Vorwort 7 spricht von der Gegenwart schon wie von saeculum longe corruptissimum.

[10]) A 1, 459. Über die Übersetzung Hrubýs und seine Erläuterungen dazu, dem Prager Stadtrat gewidmet Jos. Truhlář, Humanismus und Humanisten in Böhmen unter Vladislav II., 1894, 172—4.

[11]) Auf die in zwei Sammelbüchern des Nationalmuseums erhaltene Übersetzung machte Goll in ČČM 1883, 38 aufmerksam. Die Vorlage bestimmte A. Molnár, Boleslavští Bratří 81, p. 3. Es sind dies charakteristische an Lebensweisheit reiche Schlusskapitel.

[12]) Quin et illud ridiculum, sagt er A 3, 320, quod ait per translationem convictos Hieronymum, Hus et Viclef, cum alter exustus fuerit, non revictus; Lees' Verwechslung Hussens mit Hieronymus verbessert Erasmus nicht. Über die Abdrücke der Polemik, A 312. Auf den Ausspruch machte neuerdings A. Kraus aufmerksam, Husitství v literatuře I, 1917, 152.

[13]) Jul. Koestlin—G. Kawerau, M. Luther, 5. Aufl. 1903, II, 312. Soviel ich weiss, erscheint der Ausspruch bei Luther zum ersten Mal 1521 in der Kirchenpostille (WA X 1 1, 1910, 7) und zum letzten Mal 1537 im Vorwort zur Ausgabe von Hussens Briefen (Ebendaselbst L, 120) Über Walpurgers Buch Kraus II, 1918 10 und meine Schrift Widerhall des Werkes Hussens in der Welt, 1940.

[14]) Das würde ich zu Huizinga 109—11 hinzufügen; hier und anderswo (Schlagwort Briefe im Register) über die Sammlungen von Erasmus'Briefen.

[15]) Der Brief ist verschollen und seinen Inhalt kann man sich höchstens nach Erasmus' Antwort vorstellen. Im zweiten Briefe schreibt Šlechta, er habe Erasmus' Antwort am 11. September 1519 erhalten und ein ganzes Jahr auf sie gewartet; daraus schliesse ich, dass der erste Brief etwa vom September 1518 wäre. Auf den Brief bezieht sich wohl auch Erasmus' Erwähnung vom Ende dieses Jahres in A. 3 551. Über Šlechta schreibt Truhlář und Ant. Peter Šlechta, J. Šlechta von Všehrdy und sein Geschlecht 1925, mit Übersicht und Ergänzung seiner Briefsammlung aus der Feder Věra Kosinovás.

[1]) A 3, 551-3 auch Truhlář, Dva listáře humanistické (Zwei humanistische Briefsammlungen) 189—7, 75—6.

[17]) A 4, 79—85 Truhlář 76—81. Ein Teil des Briefes wurde noch im Jahre 1687 in einer englischen Publikation abgedruckt. Die Zustellung des Briefes wurde durch Unruhen in Meissen verzögert, die den Humanisten Justus Jonas, dem der Brief von Erasmus anvertraut war, veranlassten, denselben vier Monate lang zu behalten.

[18]) Šlechta spricht erstaunlicherweise von sectae. Es überrascht auch, dass er den Namen Hussens nicht ausspricht, als ob er gleichsam fürchtete nicht anzustossen und dass er noch ausdrücklicher als Erasmus die Verantwortung für die Spaltung des Landes auf den Papst (81 80) wälzt. Ich kann daher des Zweifels über seinen Katholizismus nicht loswerden, besonders, da er seinen Sohn im Jahre 1522 nach Wittenberg sandte.

[19]) A 4, 113—9, Truhlář 81—7. Der Brief wurde auch ins Deutsche übersetzt und 1531 vielleicht im Zusammenhang mit der Herausgabe des Briefes an Campegio, über den in der Anm. 53) herausgegeben und dazu noch ohne Angabe des Datums bei Froben in Basel. Die Abschrift dieser Edition ist in Strassburg erhalten mit Anmerkungen des Reformators Bucer (führt Allen an). Comenius druckte im Jahre 1660 lobende Aussprüche über die Brüder in der Historiola 71 ab. In der Übersetzung von Josef Hendrich, Stručná historie církve slovanské, S. 50—1. Zuvor hatte Comenius eine Auslegung über den wahren Theologen abgedruckt, die ich aus der Paraclesis anführte und die nach Hendrich 101 in demselben Jahre auch in der Ausgabe von Lasitius' Werkes abgedruckt ist.

[20]) Die Quelle war hier offensichtlich E. Silvius, der sich auf Laurentius von Březova stützt.

LUDĚK BROŽ

A New Evaluation of the Theology of the Unitas Fratrum

R. Říčan's extensive and stimulating *History of the Unitas Fratrum* (Kalich publishers, 1958, 530 pp.) concludes with an article by Amedeo Molnár, "The Theology of the Unitas Fratrum" (pp. 407—442) which gives an eloquent and succinct survey of the foundations, paths and content of the theological ideas of the Unitas. The interest with which we read it is not confined to last year's quingentenary celebrations, but instead is aroused chiefly by the question of whether we may observe some change or development in the interpretation of the ideological heritage of the Unitas Fratrum. This question is justified on the one hand because Molnár's résumé is based on his own important research work, the results of which are summarized in particular in the studies of Lukáš' theology (1948), of the Unitas Fratrum in Boleslav (1952), of the eschatology of the Czech Reformation (1956), of the Unitas Fratrum's educational methods (1957), and on the other hand, of course, because not even an exposition of historical material is immune from the general religious problems and atmosphere of the time in which it is undertaken.

The older studies of the Unitas were all based on two assumptions: (1) it was thought that the Reformation of the Unitas Fratrum (and therefore its theology) was no doubt a noteworthy product of the gradual maturing process of the Reformation tendencies and endeavours, but that these tendencies had to wait for a full realization until the so-called World Reformation (of the Lutheran and particularly of the Calvinist type); 2) the former research scholars considered that the theological ideas of the Unitas were of secondary importance for the fellowship of the Unitas which was primarily concerned in the concrete efforts to bring about a Christian life according to the law of Christ. This second assumption had, it is true, many variations, from the extreme statement that the Brethren "feared lest men's formulations might obscure what they felt in their souls and experienced untheologically" (F. Bednář), through the assertion that the Unitas considered "the essence of Christianity to be more in practice than in theory" (F. M. Bartoš), up to the recognition that a characteristic trait of the Unitas' theology is a living faith, expressed in discipline and in life (F. Hrejsa), in obedience (J. Karafiát), in obedience and service, in a linking of theory with practice which deserves to be called classic (J. Hromádka).

Molnár's résumé indicates that here we are truly witnessing manifest changes in the evaluation, and that these changes do not consist only of differences in emphasis or of varying selections from the treasurehouse of the Unitas' heritage. The first assumption of the earlier approach is replaced by Molnár with a thesis of a *dual Reformation* (410n), or to put it more precisely, of *two* Reformations

which are quite independent of one another (although "they met and for a short while went hand in hand") not to be derived one from the other. Among other things, this thesis permits an approach to the Unitas' theology as thinking effort which is rooted in the first Reformation and refuses to part company from the second, an effort in which mutual conversation of both Reformations takes place (411). Therefore this theory is *not* a mere link in the evolution of Reformation theology. This recognition is of far-reaching significance for an understanding of the heritage of the Unitas. It frees us from historical evolutionism and from the poorly founded distinctions between the Czech, German, Swiss, Italian or perhaps "World" Reformations; it gives the interpreter the liberty necessary for a legitimate conception of the Unitas' theology — that is, one which is derived from the Unitas' Church itself, from the Unitas' understanding of the kerugmat, and which does not bring in alien criteria, the Lutheran or Reformed, for instance. The thesis of the two Reformations makes it possible to see in the dogma of the Unitas an "autonomous" phenomenon, a doctrine whose origin and intention is in the Unitas, which can therefore be judged only by the specific Biblical theology of the Brethren whose truth and legitimacy can be demonstrated only on the basis of how it was embodied in the church fellowship in question (the Unitas). Perhaps this seems rather a matter of course (like all genuine discoveries), but how much superfluous embarrassment concerning the Unitas Fratrum is spared thereby, about their "failure to understand" the article on justification by faith, on predestination and so on. — There remains, however, the question, whether we should be satisfied with the distinction between only the "two" Reformations which has a certain analogy to the political and social division into rightwing and leftwing, and perhaps even an echo of Troeltsch's antithesis of church and sect. We should perhaps try to define at least a *third* Reformation, the Erasmian current of the Reformation, which — contrary to the usual fate of the unsuccessful third force — bore no small part of the burden of the Reformation struggle.

The second assumption of earlier investigators of the Unitas is called in question by Molnár's pioneering emphasis on the theology of Brother Luke of Prague, died 1528. Certainly, even the former evaluation perceived that the time of Lukáš was the culmination of the religious life of the Unitas (Hrejsa), but Molnár is the first to approach the entire complex of Unitas' theology from the standpoint of Lukáš *dual principle of essential matters.* This essential trinity "on the part of a man" (faith, love, hope) has led many to believe that the theology of the Unitas consisted merely in the postulate of "theological virtues", but this trinity "on the part of man" was preceded by the essential Trinity "on the part of God", that is "the Grace of God, the Merit of Jesus Christ and the gifts of the Holy Spirit" (421). If in this dual principle of essential matters the centre of gravity was being shifted — and sometimes was completely shifted — to the matters "on the part of man", we find an entirely satisfying explanation for this in Lukáš' *concept of theology* (and in that of the Unitas Fratrum in general) as an endeavour which is to serve for the regeneration of the church (A. Molnár: Brother Lukáš, Theologian of the Unitas, p. 17). In contrast with the scholastically speculative concept of metaphysical science, the Unitas returns to the Augustinian science of faith. It is concerned with the responsibility toward God's offer of salvation in Christ(441) and *for that reason* the Scripture and the Church, according to the Unitas Fratrum, are only ministerial matters; dogma, Biblical theology and ecclesiology are only to serve soteriology. (How instructive and inspiring this is for the current ecumenical discussion!)

In other words: because Molnár comprehended the import of the dual principle of essential matters and the significance of the existential unrest implied in the Brethren's concept of the "need of salvation," he is able to get rid of most of the embarrassment over the shifting of the centre of gravity from Christology to anthropology, over the apparent lack of balance in the Unitas' "theological system". Perhaps he did not get rid of all of it, for in the conclusion he says cautiously that we ascribe "to the Unitas' theology a character which is *to a large degree an independent* doctrinal type." He undoubtedly knows best himself what he can safely conclude from the results of study of documents which are mostly unpublished and even not too accessible. But if we understand doctrine as *doctrina christiana,* then we believe that the future will show that the theology of the Unitas Fratrum was a completely independent type of Christian teaching, as was the theology of the other Reformation currents and movements. The lack of balance, even the lability of the Unitas' theological system bears the seal of authenticity. A similar lability can be seen also in Augustine, Francis, Luther, Calvin and even Thomas Aquinas — as compared with the perfectly balanced system of Protestant orthodoxy and Tridentinum.

STANISLAV SEGERT

Aufgaben der biblisch-aramäischen Grammatik

Herrn Professor D. Dr. Walter Baumgartner zum 70. Geburtstage gewidmet.

Jeder, der an das Studium der Sprache der aramäisch überlieferten biblischen Partien herantritt, findet die ihm zur Verfügung stehende Grammatik in vielen Hinsichten lückenhaft. Diese Tatsache ist durch den verhältnismässig kleinen Umfang der biblisch-aramäischen Texte bedingt. Fünf Urkunden samt den überleitenden historischen Aufzeichnungen im Buche Ezra, fünf Erzählungen und eine Vision des Buches Daniel und dazu noch ein paar Worte in den Büchern Genesis und Jeremia vermögen wirklich nicht, eine hinreichende Grundlage für eine erschöpfende grammatische Behandlung dieser Sprache zu liefern.

Beim Biblisch-Hebräischen ist es anders, der umfangreiche biblische Text kann, obwohl auch hier manche Probleme vorliegen, alles Wesentliche für eine allseitige grammatische Behandlung stellen. Neben dem masoretischen Texte der Schule von Tiberias stehen noch zahlreiche Reste der mit verschiedenen Systemen der babylonischen und palästinischen Vokalisation versehenen Handschriften zur Verfügung, griechische und lateinische Transkriptionen werfen Licht auf die in hebräischen Quellen nicht hinreichend vertretene Epoche der Überlieferung, und die bis jetzt herausgegebenen Funde aus den Qumranhöhlen geben, obwohl nur ein Teil bisher veröffentlicht wurde, dennoch Material genug zur Erfassung der Überlieferung der hebräischen Bibelsprache in den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt. Die ausserbiblischen Texte aus der Zeit der Entstehung der biblischen Schriften bilden eine zwar willkommene, aber wegen ihres kleinen Umfangs und meist sehr dürftigen Inhalts nicht für die Behandlung der hebräischen Bibelsprache unbedingt heranzuziehende Bereicherung.

Die Stellung der aramäischen Partien der Bibel innerhalb der uns zugänglichen aramäischen Texte aus dieser Zeit, d. h. aus dem V.—II. Jhdt. v. Chr., ist ganz anders: die biblischen Texte, neben denen vor siebzig Jahren nur einige altaramäische Inschriften und ein paar dürftige Papyrusreste gestellt werden konnten, bilden jetzt nach den glücklichen Funden der Papyri von Elephantine und von anderen Stellen in Ägypten und nach der Auffindung von vielen Inschriften und Ostraka nur eine, durch die neuen Funde relativ immer abnehmende Minderheit unter den zugänglichen Quellen der aramäischen Sprache aus der Zeit vor Christi Geburt. Dagegen war die Bedeutung der späteren aramäischen Texte aus dem jüdischen Bereich, die durch ununterbrochene handschriftliche Überlieferung gerettet wurden und der wissenschaftlichen Bearbeitung immer zugänglich waren, sehr bedeutend. Diese Texte wurden in den Anfängen der Arbeit an der biblisch-aramäischen Grammatik erfolgreich herangezogen, auch wurden Grammatiken verfasst, in denen diese jüdisch-aramäischen Texte, der palästinische Talmud und die ihm sprachlich verwandten Midraše, zusammen mit den aramäischen biblischen Abschnitten behandelt wurden.

COMMENTATIONES VIATORUM, 1962

Diese verschiedene Stellung des Biblisch-Hebräischen und des Biblisch-Aramäischen im Rahmen des gesamten Bestandes dieser Sprachen spiegelt sich auch im Lexikon wider. Wenn man die durch sorgfältige Analyse des biblischen Materials und seine feine Differenzierung nach dem Kontext und der Bedeutung hervorragende Bearbeitung des Wortschatzes der hebräischen Bibel von Ludwig Köhler mit dem aramäischen Teil des neuen biblischen Lexikons vergleicht, so fällt auf den ersten Blick auf, wieviel ausserbiblisches Material Walter Baumgartner für diesen heranziehen musste, um die verlässliche Bedeutung der in aramäischen biblischen Texten vorkommenden Worte ermitteln zu können. Nicht nur die der Verfassung der Bibeltexte etwa gleichzeitigen Quellen wurden erschöpfend ausgenützt, sondern auch die archaischen aramäischen Inschriften sind darin verzeichnet, daneben auch reiches Material aus den späteren aramäischen Dialekten; das Jüdisch-Aramäische, das Nabatäische, das Palmyrenische und das Christlich-Palästinische, die zur westlichen Gruppe der aramäischen Dialekte gehören, ergaben dazu verhältnismässig reichere Auskünfte als die ostsyrischen Dialekte, das Syrische und das Mandäische, aber auch die Heranziehung des modernen neuaramäischen Dialekt aus dem Antilibanon erwies sich als nützlich. In der Vorrede zum aramäischen Teil des »Lexicon in Veteris Testamenti libros« und in seinem Beitrag zur Festschrift Otto Eissfeldt gab Baumgartner eine Übersicht der herangezogenen Quellen und die ihm bei seiner Arbeit sich ergebenden Beobachtungen und Schlüsse.

Diese mustergültige Bearbeitung des gesamten für das Biblisch-Aramäische relevanten Stoffes, in dem auch die Belege aus den nichtaramäischen semitischen Sprachen zur Erklärung dienen, und die von dem Verfasser mit Heranziehung von neuen Texten und in Auseinandersetzung mit der neueren Literatur fortgeführt wird, bildet nicht nur eine verlässliche und erschöpfende Sammlung des lexikalischen Materials zur Interpretation und Übersetzung der aramäischen Bestandteile der Bibel, sondern enthält oder impliziert auch zahlreiche Beobachtungen und Zusammenstellungen, die für eine grammatische Bearbeitung des Biblisch-Aramäischen von Bedeutung sind. Besonders in dem genannten Beitrag für die Eissfeldt-Festschrift hat Baumgartner einige diesbezügliche Bemerkungen ausdrücklich geäussert.

Die reichliche Heranziehung des Materials aus anderen aramäischen Dialekten im biblisch-aramäischen Lexikon von Baumgartner, die bei jeder Arbeit an den biblisch-aramäischen Texten mit Dankbarkeit geschätzt wird, bringt den Gedanken auf eine entsprechende grammatische Bearbeitung des Biblisch-Aramäischen im Rahmen der verwandten aramäischen Dialekte nahe, die eine rasche und verlässliche Vergleichung der Sprache der aramäischen Bibelteile mit den anderen Dialekten ermöglichte, wobei die Lücken der biblisch-aramäischen Grammatik ergänzt werden könnten.

Die grammatische Arbeit kann dankbar an die von Baumgartner gewonnenen Grundlagen und verwendeten Grundsätze anknüpfen. Auch für die grammatische Behandlung wird der tiberische Text der ben Aser Schule, wie er in der Leningrader Handschrift B 19a überliefert und von Rudolf Kittel und Paul Kahle in der Biblia Hebraica zugänglich gemacht wurde, die Grundlage bilden. Die vereinzelten Fehler und Unstimmigkeiten dieses Textes können leicht erkannt und verbessert werden, sie betreffen meistens nur die Feinheiten der Vokalisation und Akzentuation. Die Verwendung des Lexikons von Baumgartner ermöglicht, einige lautliche Korrespondenzen zwischen den aramäischen Dialekten bequem festzustellen. Das zahlenmässige Verhältnis der herangezogenen Wörter aus den einzelnen Dialekten kann eine annähernde Auskunft über die Beziehungen dieser Dialekte zum Biblisch-Aramäischen vermitteln, die auch für die grammatische Arbeit den Weg zeigen kann.

Während aber das Lexikon grundsätzlich einzelne Wörter behandelt und zum Erklären und Vergleichen das Material aus allen bekannten aramäischen Dialekten, ja

darüber hinaus aus anderen semitischen Sprachen frei verwendet, bildet jede Phase der aramäischen Sprache und jeder ihr Dialekt ein geschlossenes System. Man ist daher vor das Problem gestellt, welche Phasen und Dialekte des Aramäischen zweckmässig zum Biblisch-Aramäischen zu stellen sind. Freilich sollen auch aus anderen Dialekten Erklärungen geschöpft werden, aber es handelt sich darum, welche Dialekte in ihrer Gänze zusammen mit dem Biblisch-Aramäischen in einer übersichtlichen grammatischen Darstellung bearbeitet werden sollen.

Das Biblisch-Aramäische wird richtig für einen Bestandteil des Reichsaramäischen gehalten, das die Amtssprache des persischen Grossreiches oder wenigstens seiner westlichen Hälfte im VI.—IV. Jhdt. v. Chr. war, und darüber hinaus als Schriftsprache diente. Es ist daher selbstverständlich, dass alle reichsaramäischen Texte ohne Rücksicht auf die Art der Überlieferung in den Bereich einer biblisch-aramäischen Grammatik gehören. Es handelt sich dabei in erster Reihe um die Papyri aus Elephantine und von anderen Orten in Ägypten, die zusammenfassende Texte von grösserem Umfang bieten. Ein weiterer wichtiger Komplex ist die Korrespondenz des persischen Satrapen Aršam und seiner Untergeordneten. Die Papyri aus Hermupolis in Ägypten die etwas jünger als die genannten sind, warten noch immer auf ihre Veröffentlichung, ebenso wie Hunderte von aramäischen Ostraka aus Persepolis. Die zahlreichen, zum Teile noch nicht veröffentlichten Ostraka aus Elephantine und von anderen Fundorten sind meist kurz und oft fragmentarisch, dennoch bilden sie eine wichtige Bereicherung des Bestandes des Reichsaramäischen. Dasselbe gilt von den Inschriften, die die Verbreitung des Reichsaramäischen von Kleinasien bis nach Indien bezeugen. Da diese Texte meist administrative und rechtliche Urkunden sind, können sie besonders für die aramäischen Stücke des Ezrabuches als Vergleichsmaterial dienen, während einige literarische Aufzeichnungen, besonders die Erzählung vom weisen Achikar, ihrer Gattung nach dem Buche Daniel näher stehen. Für die grammatische Bearbeitung ergeben die Beischriften auf den akkadischen Tontäfelchen aus Mesopotamien viel weniger, als für die Onomastik und für das Lexikon. Auch die zahlreichen Heterogramme — oft auch Ideogramme genannt — die in den pehlewischen und soghdischen Texten vorkommen, sind — soweit sie als späte Zeugen des Reichsaramäischen betrachtet werden können — für das Lexikon weit wichtiger als für die Grammatik; der Stamm des Wortes ist aramäisch und kann daher einige Auskünfte über Morphologie und Lautlehre bringen, doch die Endungen sind meist persisch.

Bereits dieses reichsaramäische Material genügt dazu, um das Biblisch-Aramäische aus seiner Isolation herauszunehmen und in einen breiteren Zusammenhang zu stellen. Man kann in der grossen Grammatik des Biblisch-Aramäischen von Hans Bauer und Pontus Leander klar sehen, wieviel die Bearbeitung der Bibelsprache durch Heranziehen der aramäischen Texte aus Ägypten gewonnen hat. In den dreissig Jahren seit der Veröffentlichung dieser Grammatik hat sich das Material durch neue Funde und Veröffentlichungen beträchtlich vermehrt; auch die sorgfältige Bearbeitung des Ägyptisch-Aramäischen von Pontus Leander würde daher einer Ergänzung bedürfen.

Die Denkmäler der aramäischen Schriftsprache, die sich von ihrer reichsaramäischen Grundlage nicht weit entfernt hat, sind noch zahlreicher. Es gehört hierher, wie bereits Gustaf Dalman angedeutet und jetzt Paul Kahle hervorgehoben hat, das Targum Onkelos zum Pentateuch. Nach den bisherigen Berichten ist anzunehmen, dass auch der in der ersten Qumranhöhle gefundene Midraš zur Genesis, der unter dem etwas unklaren Titel »The Genesis Apocryphon« veröffentlicht wurde, hierher gehört. Inwieweit diese Texte für die grammatische Behandlung des Biblisch-Aramäischen als ein ihm gleichwertiges Material heranzuziehen sind, muss erst ihre gründliche Analyse zeigen, die anscheinend noch mehrere Jahre erfordern wird. Das

Targum Onkelos ist nicht in einer den wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Ausgabe veröffentlicht.

Der Inhalt der zwei von J. T. Milik veröffentlichten aramäischen Texte, von denen der erste die den Erzählungen des Buches Daniel vorausgehende Tradition vom König Nabonid enthält und der zweite eine Weiterführung des in diesem Buche bearbeiteten Stoffes darstellt, veranlasst dazu, diese in die Bearbeitung der biblisch-aramäischen Grammatik einzubeziehen; leider handelt es sich um kleine Fragmente.

Die späteren jüdisch-aramäischen Texte, der palästinische Talmud, die Midraše, die aramäischen Bestandteile einiger Traktate der Mišna u. ä. wurden von alters her für die biblisch-aramäische Grammatik erfolgreich verwendet, auch die grosse Grammatik von Bauer und Leander macht von ihnen oft Gebrauch. Diese Texte bezeugen aber eine spätere Phase des Westaramäischen, die sich zwar in der konsonantischen Orthographie nicht viel von der älteren gemeinsamen Sprache abhebt, aber einige charakteristische Neuerungen aufweist.

Die nabatäischen und palmyrenischen Inschriften erhalten treu die reichsaramäische Orthographie, inwieweit aber diese der wirklich gesprochenen Sprache der dortigen Bewohner arabischer Herkunft entsprach, lässt sich schwer ermitteln. Sehr willkommen ist die Bereicherung des nabatäischen Materials um die Urkunden aus der Wüste Juda. Diese Dialekte sind für die biblisch-aramäische Gramatik eigentlich als spätere Zeugen der auf der Grundlage des Reichsaramäischen gebildeten Schriftsprachen von Bedeutung.

Die dem Reichsaramäischen zeitlich vorangehenden archaischen Inschriften sind mit sehr vielen Problemen belastet, bei der Hadad-Inschrift und der Panammu-Inschrift aus Šam'al (Zincirli) und bei der Zakir-Inschrift aus dem Bereich von Hamat wird bestritten, ob diese überhaupt aramäisch sind; die erste Gruppe wird als Rest einer besonderen Sprache behandelt, die dem Phoinikischen am nächsten stand, auch die letztgenannte Inschrift wird der kanaanäischen Gruppe zugewiesen. Die reinaramäischen Inschriften aus Tell Halaf, Zincirli, Damaskus, Sefire, Nerab und andere kleinere sind wegen ihres kleinen Umfangs und manchmal wegen ihres schlechten Erhaltungszustandes schwer zu interpretieren und daher auch für die grammatische Bearbeitung etwas unzuverlässig. Doch sollte die Sprache dieser Inschriften in eine dem Biblisch-Aramäischen im Rahmen der verwandten Dialekte gewidmete Grammatik einbezogen werden, nicht nur aus sprachlichen, sondern auch aus sachlichen Gründen, da in den betreffenden Denkmälern einige für die israelitische Geschichte und Religion wertvolle Auskünfte enthalten sind. Die Darstellung ihres Sprachbestandes sollte aber vielleicht anhangs- oder anmerkungsweise geboten werden.

Nur gelegentlich kann der neuaramäische Dialekt vom Antilibanon und die alten und neuen ostaramäischen Dialekte herangezogen werden. Besonders das Syrische als die durch das grösste Material repräsentierte aramäische Sprache und das Mandäische wegen seiner urwüchsigen Syntax verdienen Beachtung.

Wie bereits erwähnt wurde, muss bei einigen dieser Dialekte eine Differenz zwischen der wirklich gesprochenen Sprache und der Orthographie der Amts- und Schriftsprache vorausgesetzt werden, die nur zum kleinen Teil aus unseren Quellen direkt belegbar ist. Dadurch entsteht für die älteren Phasen des Aramäischen ein viel einheitlicheres Bild, als es der Wirklichkeit entspricht. Gegenüber dem einförmigen Konsonantismus waren die Unterschiede im Vokalismus anscheinend noch grösser. Die Quellen für seine Erfassung sind aber nicht ergiebig; ausser den Eigennamen steht aber ein religiöser Text in demotischer Schrift und eine Beschwörung in syllabischer Keilschrift zur Verfügung.

Während diese Stützen für den altaramäischen Vokalismus weder zahlreich noch fest sind, haben die masoretischen Handschriften der aramäischen Bibeltexte

vollständige Vokalisation und Akzentuation. Auch der flüchtige Einblick in den textkritischen Apparat in Kittels Biblia Hebraica - Ezra wurde dort von H. H. Schaeder, Daniel von W. Baumgartner besorgt - zeigt, dass hier verhältnismässig mehr Varianten in der Vokalisation vorkommen als in den hebräischen Bibeltexten. Dass diese Differenzen alt und zahlreich sind, beweist auch die reichliche Anwendung von Qere und Ketib. Leider ist die Anzahl der aramäischen Bibeltexte mit babylonischer Punktation sehr gering, und davon sind einige dem nivellierenden Einfluss der tiberischen Punktation teilweise erlegen. Aramäische Bibeltexte mit palästinischer Vokalisation sind derzeit nicht vorhanden. Diese Dürftigkeit erschwert die Feststellung der Geschichte der aramäischen Vokalisation. Da das Aramäische in der für die Fixierung des biblischen Textes in Betracht kommenden Zeit die Umgangssprache der Schriftgelehrten war, muss man mit grösserem Einflus der lebendigen Sprache auf die traditionelle Aussprache rechnen, als es beim Biblisch-Hebräischen der Fall war, das als liturgische und gelehrte Sprache gepflegt und daher besser in ihrem alten Zustand erhalten wurde. Dieser Umstand erklärt hinreichend die Tatsache der grossen Unterschiede in den biblisch-aramäischen vokalisierten Texten; zu den durch den Verlauf der Entwicklung der Sprache entstandenen Differenzen muss man noch die örtlichen hinzurechnen, die durch masoretische Bemerkungen über die zwischen den östlichen babylonischen und den westlichen palästinischen Masoreten bestrittene Aussprache oder Schriftart Auskunft geben. Andererseits stand die masoretische Vokalisation der aramäischen Bibeltexte unter dem Einfluss der normalisierten und teilweise rekonstruierten Aussprache des Biblisch-Hebräischen. Dies ist besonders bei der Behandlung der Laryngalen zu finden, die in der üblichen Aussprache des Aramäischen sonst längst verschwunden waren.

Die bisher veröffentlichten Fragmente des Danielbuches von Qumran weisen zwar einige — zum grossen Teil auch aus späteren Quellen bekannte — Differenzen in der konsonantischen Orthographie und in der Verwendung der matres lectionis auf, dagegen aber keine Variante, die sich einwandfrei als Beleg einer Abweichung von der durch die Masoreten fixierten Aussprache erklären liesse.

Für die Ermittlung des Konsonantismus und des Vokalismus ist also die biblisch-aramäische Grammatik nach wie vor fast ausschliesslich auf die tiberische masoretische Überlieferung angewiesen; aber auch wenn das andere Material reichhaltiger und zuverlässiger wäre, bleibt der tiberische Text aus wissenschaftlichen Gründen als eine sorgfältige Rezension und aus pädagogischen Gründen als eine fest genormte Sprache immer die Grundlage der grammatischen Behandlung des Biblisch-Aramäischen.

Auch für die morphologische Behandlung ist die Orthographie der altaramäischen Texte manchmal nicht ganz zuverlässig oder nicht vollständig; die Urkunden einzelner Dialekte stehen also in dem uns jetzt zugänglichen Zustand viel näher zueinander, als in der Zeit des wirklichen Lebens dieser Sprachenstufen. Für die älteren Phasen kann die konsonantische Orthographie die Art der Wortbildungen oder die interne Flexion der Formen nicht angeben. Aber im ganzen kann gesagt werden, dass die verhältnismässig einfache und gut wissenschaftlich bearbeitete Morphologie den am mindesten problematischen Bestandteil der biblisch-aramäischen Grammatik bildet.

Während die Morphologie am wenigsten den Einflüssen der Fremdsprachen unterliegt, ist die Syntax ihnen umsomehr ausgesetzt. Diese Tatsache ist für die Erforschung der aramäischen Dialekte sehr wichtig, da diese, wie sowohl die Sprachdenkmäler selbst als auch die historischen Berichte bezeugen, oft in enge Berührung mit den anderen Sprachen kamen.

Die archaischen aramäischen Inschriften folgten den phoinikischen, erst allmählich hat sich das Aramäische gegenüber der offiziellen phoinikischen Sprache

in Syrien durchgesetzt; es konnte Diskussion entstehen, ob es sich um eine Vermischung der phönikischen und aramäischen Bestandteile oder um eine besondere Mischsprache oder aber um Denkmäler der noch nicht differenzierten nordwestsemitischen Sprache aus der Zeit vor der Spaltung in die aramäische und kanaanäische Gruppe handelt. In den aramäischen Texten aus Mesopotamien sind die Einwirkungen der älteren offiziellen Sprache, des Akkadischen, ganz begreiflich. Als das Aramäische zur diplomatischen und kommerziellen Sprache wurde, haben viele anderssprachige Fremden diese Sprache benützt; dieser Zustand wurde durch die Einführung des Aramäischen als offiziellen Sprache im persischen Grossreiche noch erheblich verstärkt. Die persischen Beamten und ihre ägyptischen Untertanen bedienten sich in ihrem Verkehr der aramäischen Sprache; es kann nicht Wunder nehmen, dass dabei nicht nur persische und ägyptische Wörter ins Aramäische übernommen wurden — diese sind als Lehnwörter meist sehr auffällig —, aber auch die persischen und ägyptischen Idiome und syntaktischen Bindungen die Syntax der aramäischen Urkunden nachhaltig beeinflusst hatten. Dagegen ist es merkwürdig, dass die Urkunden der aramäisch sprechenden Juden in Elephantine nur vereinzelte Hebraismen aufweisen. Für die aus den mesopotamischen Quellen schöpfenden Texte, wie Achikar und Danielerzählungen, liegt der Einfluss des Akkadischen sehr nahe; in der aramäischen Übersetzung der Dareiosinschrift von Bisutun sind die Beziehungen der Sprachen nicht einfach.

Manchmal sind diese fremden syntaktischen Einflüsse sehr auffällig, so dass sie als solche erkannt und nicht in die eigentliche Struktur des Aramäischen einbezogen werden können. Da aber die aramäische Syntax in ihrer genuinen Gestalt ohne wesentliche fremde Einflüsse eigentlich nur im Mandäischen vorliegt, ist die Feststellung und richtige Bewertung und Einreihung der syntaktischen Erscheinungen der altaramäischen Texte nicht immer leicht.

Auch ist die Bearbeitung der aramäischen Syntax noch nicht so weit fortgeschritten, wie die Erforschung der Lautlehre und der Morphologie. Das Fehlen eines gesamtaramäischen Lexikons und die manchmal die syntaktischen Beziehungen nicht berücksichtigende Aufzeichnung der Wörter in Glossaren der Editionen sind für die syntaktische Arbeit hinderlich.

Das Sprachsystem eines jeden Dialektes soll zuerst statisch dargestellt werden; bereits die Nebeneinanderstellung des biblisch-aramäischen Materials und der etwa gleichzeitigen reichsaramäischen sprachlichen Erscheinungen gibt eine Belehrung sowohl dem Anfänger als auch dem Fortgeschrittenen. Die Angaben über die archaischen aramäischen Inschriften einerseits und über die jüngeren aramäischen Dialekte andererseits können der Darstellung den nötigen dynamischen Charakter geben, ohne dass dabei das statische Bild, dessen selbstständige übersichtliche Darlegung sowohl wissenschaftliche als auch pädagogische Bedeutung hat, gestört werde.

Das Vergleichsmaterial aus den anderen semitischen Sprachen kann diesen dynamischen Zug der Darstellung noch betonen; besonders die Beziehungen zum Hebräischen einerseits und zum Arabischen andererseits können angedeutet werden. Das Ugaritische wurde für die hebräische Grammatik mit Erfolg von Rudolf Meyer herangezogen, eine Auswertung dieser altertümlichen nordwestsemitischen Sprache für die aramäische Grammatik bleibt noch aus.

Man soll für die ältere aramäische, bzw. nicht differenzierte nordwestsemitische Sprachstufe einen reicheren Konsonantismus voraussetzen, als die ältesten aramäischen schriftlichen Aufzeichnungen zu geben vermögen. Besonders kann man mit einer vollständigen Reihe der Interdentalen rechnen, wie sie sich im klassischen Arabisch erhalten hat. Man soll aber die charakteristische Vereinfachung dieses Lautbestandes erklären, bei der im Aramäischen die Interdentalen zu reinen Dentalen wurden, während sie sowohl im Akkadischen als auch im Hebräischen und anderen kanaanäi-

schen Dialekten in Zischlaute übergegangen sind. Wenn man den Verlauf der aramäischen Entwicklung mit dem der verwandten semitischen Sprachgruppen vergleicht, so kann man a priori an einen nicht semitischen Faktor denken. Wenn eine Sprache, in der die Interdentalen und anderen Frikativen den Wert von selbständigen Phonemen haben, mit einer anderen Sprache in Berührung kommt, in der die Frikativen lediglich als Positionsvarianten zu den Okklusiven auftreten, so ist damit der Anstoss gegeben, dass auch die phonematischen Interdentalen als Positionsvarianten der zugehörigen Okklusiven gewertet werden, wobei sie in gewissen Positionen auch phonetisch diesen Okklusiven angepasst und endlich mit ihnen verschmolzen werden können. Obwohl das dürftige churritische Material keine festen Schlüsse gestattet, ist trotzdem in ihm eine Tendenz zur Spirantisierung der Okklusiven in gewissen Positionen zu beobachten. Da sich das Aramäische zum grossen Teil im Gebiete geformt hat, wo Churriten in grösserer oder kleinerer Menge wohnten, kann ein Einfluss dieses sprachlichen Substrats auf das Aramäische angenommen werden.

Eine Aufgabe ist auch die Erforschung der Entstehung des aramäischen Verbalsystems, das einfacher als das Akkadische einerseits und das Hebräische andererseits ist. Kan man hier mit einer Interferenz des nordwestsemitischen Systems mit seiner internen Flexion und des mit Präfixen und Infixen arbeitenden akkadischen Verbalsystems rechnen?

Die angeführten Beispiele zeigen, wie bedeutend für die Erfassung der Entwicklung und der Funktion von aramäischen Formen das Studium ihrer Beziehungen sowohl zu den verwandten semitischen als auch zu den benachbarten nichtsemitischen Sprachen ist. So kann das Ugaritische vielleicht mit noch grösserer Berechtigung als für das Hebräische, als eine dem Aramäischen zeitlich und teilweise genetisch vorhergehende Sprache herangezogen werden. Das Gebiet von Ugarit gehörte später zum aramäischen Sprachbereich; das Ugaritische kann für einen Repräsentanten der älteren Sprachstufen, die in den syrischen binnenländischen Städten von dem Archaisch-Aramäischen abgelöst wurde, gehalten werden. Auf diese Zusammenhänge hat besonders der Prager Semitist Rudolf Růžička aufmerksam gemacht.

Die wechselseitigen Beziehungen der hebräischen und aramäischen Bibelüberlieferung verdienen auch trotz der bisher ihnen gewidmeten erfolgreichen Arbeit noch weiter und tiefer untersucht zu werden. Die Aussprache der aramäischen biblischen Abschnitte wurde einerseits der Wirkung des lebendigen Aramäischen, andererseits der traditionellen, ihrerseits wieder einigermassen vom Aramäischen beeinflussten Aussprache des hebräischen Bibeltextes ausgesetzt. Daneben ist für die letzte Phase der Fixierung des masoretischen Bibeltextes noch mit der Heranziehung der arabischen Sprache und Sprachwissenschaft zu rechnen, besonders für die Aussprache der Laryngalen.

Die bisherigen Bearbeitungen der biblisch-aramäischen Grammatik haben oft und erfolgreich die anderen aramäischen Dialekte herangezogen, es handelt sich jetzt um eine mehr organische Einreihung des Biblisch-Aramäischen und zwar mit Rücksicht auf seine eigentümliche Überlieferungsgeschichte, in den Rahmen des ihm etwa gleichzeitigen Reichsaramäischen, dessen Quellen aus der Zeit der Entstehung der aramäischen Bibelabschnitte ohne die lange Überlieferungskette erhalten sind. Klare Scheidung der statischen Beschreibung und Analyse von den historisch orientierten Erklärungen und dem sprachvergleichenden Material ist ein sowohl wissenschaftlich als pädagogisch begründetes Bedürfnis.

Für die Vollständigkeit des Materials, die Verlässlichkeit der Interpretation und die klare Darlegung ist Baumgartners biblisch-aramäisches Lexikon ein Vorbild jeder Arbeit auf diesem Gebiet; seine Angaben können auch direkt für die grammatische Forschung verwendet werden. Auch die früheren Arbeiten Baumgartners, seine Be-

arbeitung des Buches Daniel in Kittels Biblia Hebraica und Untersuchung über die Sprache dies Buches gehören zu den festen Grundlagen jeder grammatischen Arbeit am Biblisch-Aramäischen.

Kritische Übersicht der aramaistischen Literatur bis zum J. 1938 bietet F. Rosenthal, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen (Leiden 1939). Für das neue Material vgl.: C. Brockelmann, Das Aramäische einschliesslich des Syrischen in: Handbuch der Orientalistik, hsgg. v. B. Spuler, Band III., Semitistik (Leiden, 1954), S. 135—161. Die Quellen sind auch in der Vorrede zum biblisch-aramäischen Lexikon von W. Baumgartner (s. unten) verzeichnet.

Die laufende Bibliographie ist für das Biblisch-Aramäische in der Zeitschrift »Biblica« geboten, für die anderen aramäischen Dialekte in der »Bibliographie sémitique« von S. Moscati und G. Garbini in der Zeitschrift »Orientalia«.

Die grundlegende Grammatik ist die von H. Bauer und P. Leander: Grammatik des Biblisch-Aramäischen (Halle 1927). — Kürzere Grammatiken: von denselben Autoren: Kurzgefaste biblisch-aramäische Gramatik (Halle 1929; K. Marti: Kurzgefasste Grammatik des Biblisch-Aramäischen (3. Aufl., Berlin 1925); H. Strack: Grammatik des Biblisch-Aramäischen (6. Aufl., München 1921). Das Buch von W. B. Stevenson: Grammar of Palestinian Jewish Aramaic (Oxford 1924) ist hauptsächlich den späteren jüdisch-aramäischen Dialekten gewidmet, doch ist dort auch das biblisch-aramäische Material geboten.

Grammatische Bearbeitung der Papyri und Ostraka: P. Leander, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen (Göteborg 1928). Grammatische Übersicht der archaischen aramäischen Inschriften: G. Garbini: L'aramaico antico (Roma 1956).

Die neueste und allseitig beste lexikalische Bearbeitung des Biblisch-Aramäischen hat W. Baumgartner geliefert: L. Köhler—W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros (Leiden 1953), S. 1045—1138. In der Vorrede (S. XVII—XLIX) gibt Baumgartner eine Übersicht des herangezogenen Materials mit bibliographischen Angaben (vgl. S. LIII—LXVI). Seine Arbeitsweise und einige Probleme hat er in der Festschrift Otto Eissfeldt (hsgg. v. J. Fück, Halle 1947) dargelegt: Vom neuen Biblisch-aramäischen Wörterbuch (S. 47—55). Dazu: L. Koehler—W. Baumgartner, Supplementum ad Lexicon in Veteris Testamenti libros (Leiden 1958), S. 125—127, 195—208, 221—225.

Über die Sprache des Targum Onkelos: G. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch (2. Aufl., Leipzig 1905), S. 12; P. Kahle, Das zur Zeit Jesu in Palästina gesprochene Aramäisch, Theol. Rundschau 17, 1948, S. 201—216, bez. 213.

Die Ausgabe des Targum Onkelos von A. Sperber soll noch im J. 1958 erscheinen.

Eine Übersicht der Texte aus den Funden von Qumran: Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân, Revue Biblique 63, 1956, S. 49—67. — Die Ausgaben: N. Avigad—Y. Yadin, A Genesis Apocryphon (Jerusalem 1956); D. Barthélemy—J. T. Milik, Qumran Cave I (Oxford 1955); J. T. Milik »Prière de Nabinide« et autres écrits d'une cycle de Daniel, Revue Biblique 63, 1956, S. 407—415.

Zu den Inschriften aus Šam'al neben angeführten zusammenfassenden Arbeiten vgl. auch: F. Cross—D. N. Freedman, Early Hebrew Orthography (New Haven 1952), S. 61—64; J. Friedrich, Phönizisch-punische Grammatik (Roma 1951), S. 153 bis 162); S. Moscati, Il semitico die nord-ovest, Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida (Roma 1956), S. 202—221; S. Segert, Aramäische Studien III, V, Archiv Orientální 26, 1958, 561—572, 578—584.

Ein altaramäisches Wörterbuch veröffentlicht jetzt (bisher nur Aleph erschienen) I. N. Vinnikov, Slovar' aramejskich nadpisej, Palestinskij sbornik 3, 1958, 171—216.

Über die Behandlung der Okklusiven im Churritischen: E. Speiser, Introduction to Hurrian (New Haven 1941), S. 61. Über die Wirkungen des Substrats s. Brockelmann, a. a. O. (oben Absatz 1), S. 136.

Zu den Beziehungen zwischen dem Ugaritischen und dem Aramäischen vgl. R. Růžička, La question de l'existence du ġ dans les langues sémitiques en général et dans la langue ugaritienne en particulier, Archiv Orientální 22, 1954, S. 176—237, bes. S. 212.

Vgl. W. Baumgartner, Das Aramäische im Buche Daniel, Zeitschrift f. d. alttestamentl. Wissenschaft 45, 1927, S. 81—133.

J. M. LOCHMAN

Die Säkularisierung als theologisches Problem

Ist die *Säkularisierung*, die Verwandlung christlicher Erkenntnisse und Erfahrungen aus geoffenbarten und geglaubten in allgemein menschliche, eine Erscheinung, die dem christlichen Glauben wesensfremd und entgegengesetzt ist, oder ist sie eine Bewegung, die sich ganz legitim aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt? - - diese Frage, die von der gegenwärtigen Theologie von verschiedenen Seiten und immer konzentrierter umkreist wird, wurde erneut zum Gegenstande der intensiven Aufmerksamkeit von *Friedrich Gogarten*.[1]) Es handelt sich um eine wesentlich *positive* Auseinandersetzung mit dem Problem der Säkularisierung. Und es handelt sich um einen *prinzipiellen* Versuch: Gogarten entwickelt nicht vor allem eine konkrete Analyse des gegebenen Phänomens in der Absicht, die dadurch gestellten aktuellen Aufgaben der Kirche zu bestimmen, sondern er versucht es in dessen allgemein-prinzipiellen Wesen zu erfassen. Schon dadurch wird sein Beitrag geprägt: das Problem wird im Rahmen eines breiten systematischen Zusammenhanges erörtert, der fast das ganze Gebiet der Dogmatik umspannt. In diesem Rahmen bewegen sich dann seine Meditationen — manchmal in komplizierten Gedankengängen — von den Grundprinzipien deduktiv zu den gewünschten Schlüssen.

Einer der Grundpfeiler dieser vorbereitenden Dogmatik ist der Gedanke, der bei Gogarten in immer neuen Variationen erscheint: der Gedanke der *Sohnschaft Gottes*. Er ist nicht exklusiv christologisch, sondern anthropologisch aufgefasst: es geht um eine Aussage, die — wie schon bei Paulus angedeutet ist — nicht nur von Christus, sondern in ihm auch von den Glaubenden, ja schliesslich vom Menschen überhaupt gilt (Röm. 8, 14f; Gal. 3, 26; 4, 6f). Durch Analyse von diesem neutestamentlichen Gebrauch ergeben sich zwei Motive, die die biblische Sicht der Stellung des Menschen im Kosmos beleuchten. Das erste ist das Motiv der menschlichen *Freiheit* der Welt gegenüber. Im Begriffe der Sohnschaft ist doch ein Element der »Mündigkeit« gegeben, der Selbstständigkeit: der Sohn ist kein Sklave der Welt, er ist frei von ihr. Dieses Motiv der Freiheit von der Welt war in der Zeit des historischen Ansatzes des Evangelium nicht ganz einzigartig: schon in dem bedeutenden Kreise der *Gnosis* setzte sich die wichtige Erkenntnis durch, dass der Mensch — in seinem Wesen »überweltlich« — von der Welt nicht mehr gefangen werden kann. Aber der Begriff der Sohnschaft zeigt die unerhörte Erweiterung und Verwandlung dieses Durchbruchs der Gnosis im Christentum. Es ist nämlich noch ein anderes Motiv darin: nicht nur eine negative »Freiheit von der Welt«, sondern das, was die Gnosis in ihrem Negativismus überhaupt nicht kannte: die positive »*Verantwortung für die Welt*«. Der Sohn ist keineswegs bloss negativ frei, er ist »der Erbe«, ja geradezu »Herr über alles« (Gal. 4, 1) und dieses »alles« — so interpretiert Gogarten den Zu-

sammenhang — sind gerade die »stoicheia tou kosmou«, also zuletzt: die Welt. In einem kräftigen Satz »alles ist erlaubt« (1. Kor. 6, 12) ist diese triumphierende Souveränität ausgedrückt.

Diese befreiende Botschaft hat auch kultur-historisch eine Revolution verursacht: die bisherigen Formen der menschlichen Beziehung zur Welt wurden durchgebrochen. Das gilt vor allem von der tausendjährigen *mythischen* Form. Im Banne des Mythos lebt der Mensch sein Leben aus dem umgreifenden Zusammenhang der Welt, die der grösste aller Götter, eine göttliche, absolute Wirklichkeit ist. Diesen Zusammenhang — als dessen bestimmtes, nicht bestimmendes Glied — zu bewahren, ihn durch Kultus und Ritus immer neu zu befestigen, die möglichen Gegensätze zu versöhnen — das ist die Frommigkeit des mythischen Menschen. Es ist begreiflich, dass die menschliche Aktivität einer solchen Grösse gegenüber gelähmt wird. Und gerade diese Haltung wird nun durch die apostolische Botschaft vom Grunde verändert. Die Welt wird »entmythologisiert«, in ihren Grenzen begriffen als das, was sie wirklich ist: als die Welt. In anderen Worten: sie wird verweltlicht, *säkularisiert*. Und nicht nur die Welt, auch die menschliche Tätigkeit in der Welt. So wie die Welt der religiösen Qualität enthoben wurde, so auch die menschlichen Werke darin. Auch sie sind radikal säkularisiert. Zur Unterstützung dieser These zitiert Gogarten erneut das paulinische Wort »alles ist erlaubt«, diesmal auch mit dem zweiten Teil der Aussage »aber nicht alles ist zuträglich«. Er interpretiert seinen Sinn sehr radikal: durch diesen Satz wird der ganze breite Bereich der menschlichen Handlung in dieser Welt der exklusiven Kompetenz der natürlichen Vernunft überantwortet. Die freie menschliche Entscheidung wird zum Masse dessen, was zuträglich ist. So bedeutet die Freiheit von der Welt die radikale Freiheit von dem Gesetz: die Freiheit von jeder inhaltlichen Bindung unserer Entscheidungen an jede Norm jenseits unseres vernünftigen Ermessens. Nicht einmal das Evangelium ist als inhaltliche Norm der freien Handlung des Menschen zuständig und die permanenten Versuche der christlichen Gruppen oder Einzelnen um eine solche Normierung bedeuten immer Missverständnis des Evangeliums und seine Verwandlung ins Gesetz.

Nun stellt sich allerdings die Frage: wie steht es bei dieser Auffassung mit der *Verantwortung des Sohnes* für die Welt? Wird mit der Evakuierung jeder religiösen Motivierung aus den weltlichen Gebieten nicht auch diese Verantwortung entleert? Diesen Schluss würde Gogarten bestreiten. Die Verantwortung gehört doch zu den Grundprädikaten seines Begriffes der »Sohnschaft Gottes«. Es handelt sich darum, diese Verantwortung *richtig* aufzufassen. Zum Verständnis von Gogartens Konzeption ist es wichtig, seine Auffassung des *Glaubens* und besonders seine Ausführungen über die Beziehung des Glaubens zu den Werken in Betracht zu ziehen. Gogarten, der immer wieder die Schlüsselbedeutung der biblisch-reformatorischen Botschaft von der *Rechtfertigung allein durch den Glauben* betont, behauptet hier rigoros: der einzig legitime Bereich des Glaubens ist der der Rechtfertigung, der Gerechtigkeit Gottes: »In diesem Bereich kann und soll der Glaube in Anspruch genommen werden. Aber auch nur in ihm und nirgendwo sonst ... er lässt sich nicht für die Entscheidungen darüber, was für Werke hier zu tun und zu lassen sind, in Anspruch nehmen« (S. 211f). So wie das Evangelium in solcher Applikation entleert und zum Gesetz verwandelt wird, so verliert auch der Glaube seine Reinheit und rechtfertigende Kraft. Immer wieder entwickelt Gogarten diesen kühnen Gedanken, immer wieder kämpft er für den »reinen«, »rechtfertigenden« Glauben gegen alle ethisierenden Tendenzen. Ein wirklicher Schauder auch vor der subtilsten Werkgerechtigkeit durchzieht

seine Ausführungen. Und doch weiss allerdings auch Gogarten, dass die Werke zum Glaubensleben gehören. Es ist aber nötig streng und scharf zu erwägen, *wie*. Der Glaube bestimmt die Werke in einer eigenartiger Weise. «Nicht das »Was« dieser Werke hängt vom Glauben ab, auch nicht, dass sie getan werden, ist durch den Glauben bedingt, wohl aber, wie sie getan und wie sie nicht getan werden sollen. Nämlich nicht in der Absicht, durch sie vor Gott gerecht zu werden« (S. 82). Das ist also die einzige Funktion des Glaubens in seiner Beziehung zum unseren Handeln in der Welt: nicht den Inhalt der Handlung zu bestimmen, nicht die Kraft dazu zu gewähren, sondern »*die Werke zu hüten*«, damit sie von jedem Verdienstlichkeits- und Heilsanspruch gereinigt wären. So liegt die Treue des Glaubens gerade darin, dass er sich in die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens nicht einlässt, sondern dass er sie dem freien Ermessen der Vernunft überantwortet. Nur in diesem Verzicht ist der Glaube wirklich rein und rechtfertigend, weil er nur darin die Werke des Gesetzes von der ausschliesslich göttlichen Heilswirklichkeit eindeutig unterscheidet und in dieser Weise jede unheilvolle Verwechslung zwischen diesen kategorial verschiedenen Bereichen vermeidet. In anderen Worten: der Glaube ist nur dort echt und rein, wo er eine scharfe Grenze zwischen Gott und Welt zieht, wo er für die Göttlichkeit Gottes und für die Weltlichkeit der Welt folgerichtig eifert.

Hier kann man schon die *Lösung* der Frage der Säkularisierung bei Gogarten erfassen. Es ist eine höchst positive Lösung. Die Säkularisierung hat doch ihre Wurzel im Glauben selbst. Darum ist die traditionell ablehnende Haltung der Kirche in dieser Frage ein grobes Missverständnis. Dieser grundsätzlich positiver Standpunkt muss allerdings noch präzisiert werden. Das Phänomen der Säkularisierung ist kompliziert und es ist also notwendig zu unterscheiden. Das tut Gogarten schon terminologisch, indem er die Begriffe »Säkularisierung« un »Säkularismus« differenziert. Die *Säkularisierung* ist dann jene Möglichkeit der Entmythologisierung, die — ohne jede religiöse Verklärung und Verabsolutisierung der Welt — in dem säkularen Bereich verbleibt. Diese Möglichkeit bejaht er. Aber sie ist eine verhältnismässig seltene Erscheinung. Sehr oft wird sie durch den »*Säkularismus*« abgelöst, nämlich durch die unechte Fortsetzung der gesunden Entmythologisierung entweder in der Utopie oder im Nihilismus. Wie kommt es zu dieser unechten Fortsetzung? Zum Verständnis dieser Erscheinung ist es hilfreich, auf die bemerkenswerten Ausführungen Gogartens über den *Begriff der Geschichte*, die einen grossen Teil der zweiten Hälfte des Buches füllen, hinzuweisen.

Der christlich-säkularisierende Durchbruch in die mythische Welt bedeutet eine revolutionäre »*Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz*«. Auf den Trümmern von Mythus entsteht die Geschichte, auf den Trümmern des mythischen Weltbildes entsteht die geschichtliche Welt. Diese neue Wirklichkeit wird vom Anfang an durch die beiden Motive, die sich aus dem neuen (von dem Evangelium geprägten) Freiheitsbegriff und Freiheitshaltung ergeben, konstituiert: das Moment der *Verantwortung* für das Leben und für die Gestalt unserer Welt, und das Moment des Bewusstseins, dass diese Verantwortung nur im Wissen um *das Ganze*, in der Ausrichtung zur letzten Frage nach dem Sinne, menschlich erfüllt wird. Ohne diese beiden Momente gibt es keine menschliche Geschichte.

Nun wird diese echt geschichtliche Haltung von Anfang an bedroht, und zwar in Hinsicht auf das zweite Moment. Der christliche Glaube führt zur *Frage* nach dem letzten Sinn, seine echte Geschichtlichkeit ist jedoch darin, dass er über keine fertige *Antwort* verfügt. Die biblische Eschatologie zeigt den Weg: die letzte Antwort ist Gott selbst — und über Gott verfügt man nicht. Darum ist

jede »fertige Antwort« auf die letzte Frage eine Versuchung und eine Entleerung von echter Geschichtlichkeit, weil in dieser Antwort die Geschichte eigentlich schon als beschlossen behandelt wird: wir haben schon die Antwort, wir haben schon den Schlüssel.

Und hier öffnet sich das Problem des *Säkularismus:* er entsteht dort, wo die Geschichtsdialektik, wie sie vom biblischen Glauben eröffnet wird, von einer oder von anderer Seite her aufgelöst wird. Entweder verzichtet der Mensch — angesichts der Tatsache, dass wir der letzten Antwort nicht mächtig sind — auch schon auf die Frage und sinkt in die relativistische Haltung eines Historismus, der überfall bloss Wandlungen der Phänomene sieht und die Aussicht zur letzten Einheit verliert. Die zugespitzte Form dieses Säkularismus ist der *Nihilismus:* auf den Fragmenten der psychologischen oder historischen Erfahrung gleitet das Leben zur Ebene der Skepsis und der Nichtigkeit. Oder aber wählt der Mensch den entgegengesetzten Weg: angesichts der menschlichen Dignität der Frage nach der letzten Wahrheit verbleibt er nicht mehr in der Frage, sondern formuliert gleich eine dogmatische Antwort: er bestimmt positivistisch den letzten Sinn, er verfügt über ihn. So entsteht die Geschichtsphilosophie, säkularisierte Soteriologie, die *Utopie,* so wie sie in der mannigfaltigen Folge ihrer Variationen besonders für den Weg des modernen Menschen seit der Renaissance typisch sind. Diesen Weg kann der Glaube allerdings nicht beschreiten: seine Botschaft vom eschatologischen Heil ist grundsätzlich kritisch gegenüber jedem fertigen, in sich geschlossenen, aus sich selbst religiös zehrenden Weltbild. So bedeutet das positive Verständnis für die Säkularisierung keineswegs eine Bejahung des Säkularismus.

Und hier ist die eigentliche *Aufgabe des Glaubens* in unserem Zusammenhang: die rechte Säkularisierung vor dem Verfall in einen Säkularismus des einen oder des anderen Typus zu hüten. In einem Worte: keine globale Ablehnung der Säkularisierung, sondern ein Versuch, sie immer wieder »um das Wort zu nehmen«, ihr kritisch zu helfen, damit sie bliebe, was sie auch bleiben soll: die entmythologisierte, säkulare Weltlichkeit. Diese kritische Funktion kann der Glaube jedoch nur dann erfüllen, wenn er zuerst sich selbst hütet. Wenn er sich nämlich selbst der Versuchung eines »*christlichen Säkularismus*« widersetzt, d. h. einer solchen Ordnung, in der das Evangelium mit einer gewissen Institution oder auch nur mit einer gewissen Ethik identifiziert wird. Dieser Versuchung einer »christlichen Utopie« oder wenigstens einer »christlichen Ethik« erlag auch die evangelische Kirche in ihrer Geschichte gar oft. Gogartens Buch ruft sie zur Umkehr. Denn eine echte (und der Welt echt hilfreiche) Kirche ist die Kirche nur soweit sie im Glauben bleibt. Und im Glauben bleibt sie, indem sie »unablässig zwischen Glaube und Werk, zwischen der göttlichen Wirklichkeit des Heils und der irdisch-weltlichen Bedeutung alles menschlichen Tuns unterscheidet.« (S. 139.)

Wir sind Gogarten Versuch um eine *Auseinandersetzung* schuldig. Er hat eine dringliche Frage mit einer Intensität erörtert, die zur kritischen Konfrontierung geradezu zwingt. Wie aus einem Guss steht vor uns sein Beitrag und man kann ihm seine *Grösse* nicht absprechen. Diese Grösse gilt schon dem zentralen Anliegen seines Kampfes um eine aufgeschlossene und positive Würdigung des Säkularisierungsproblemes. Und sie gilt auch manchem Abschnitt seiner vorbereitenden und begleitenden dogmatischen Arbeit. Hier ist in strenger Folgerichtigkeit eine radikale Entmythologisierung der Welt und der Stellung des Glaubens darin durchgeführt. Der Glaube wird in einer wirklich souveränen Freiheit von allen relativen Inhalten, mit welchen er oft kurzschlüssig verwech-

seit wurde, konstituiert. Versuchung der Werkgerechtigkeit wird mit grösster Schärfe demaskiert. Der evangelischen Kirche wird nachdrücklich auferlegt, wirklich aus dem »articulus stantis et cadentis ecclesiae« — aus der Botschaft von der Rechtfertigung allein durch den Glauben — zu leben. In allen diesen Punkten verdient Gogarten volle Aufmerksamkeit und zwar auch dort, wo er seinen Gedanken schwierige Wege auf »kurvenreichen Strecken« bricht, oder wo er seine Ausführungen — in ausgesprochener Provokation der abweichenden theologischen Möglichkeiten — überspitzt. Auch in diesen Ausläufern bleibt sein Beitrag eine Stimme, der ökumenisch zuzuhören ist, desto mehr, dass in seinen grundlegenden Thesen einige typischen Akzente einer der klassischen reformatorischen Traditionen, der *lutherischen*, erklingen. Die ökumenische Aufmerksamkeit bedeutet allerdings auch ökumenisches Gespräch — und wieder: desto mehr, dass wir in radikalen Zuspitzungen von Gogartens Thesen gewisse Gefahren derselben ausgezeichneten ökumenischen Tradition zu erkennen glauben. Versuchen wir es an einem der Grundbegriffe seiner Theologie, an seinem Begriff des »*reinen Glaubens*« anzudeuten.

Es scheint mir, dass Gogartens Bestimmung vom Wesen und Funktion des Glaubens (wie oben angedeutet) eine dogmatische Konstruktion darstellt, die in einer bedenklichen Spannung zur *biblischen Grundlage* — die sie wiedergeben versucht — steht. Es ist eine gewisse Paradoxie, dass Gogarten, der eine positive Beziehung des christlichen Glaubens zur Welt betont, denselben Glauben im gewissen Sinne *negativistisch* und also unfrei konzipiert. Das ist an seiner geradezu krampfhaft verengten Beziehung zu Werken sichtbar: der Glaube hütet ängstlich ihre Reinheit, jede andere Beziehung zu den breiten Bereichen des weltlichen Lebens weist er ab. Obwohl man nicht bestreiten kann, dass dieser gogartensche Akzent die grundlegende und entscheidende Funktion des Glaubens im christlichen Leben ausdrückt, verkürzt er doch beträchtlich in seiner strengen Begrenzung nur auf diese Funktion seine Freiheit und Relevanz. Der biblische Glaube ist nicht in dieser Weise »reiner Glaube«, sondern immer auch eine konkrete, tatkräftige, das reale Leben durchdringende und auch inhaltlich bestimmende Kraft. Das Zeugnis des Jakobusbriefes verdient in diesem Zusammenhange volle Aufmerksamkeit: Glaube ohne Werke ist tot. Und nicht nur dieses Zeugnis: es ist erstaunlich, wie weit in dieser Hinsicht Gogarten die ungemeine Konkretheit und Plastizität der neutestamentlichen Botschaft, z. B. der apostolischen — inklusive der Paulinischen — Paränäse unterschätzt. Und andererseits: mit welcher dürftigen exegetischen Aufrüstung er angesichts dieser Übermacht der Zeugnisse seine eigene exegetische Position befestigt. Es ist schliesslich der notorisch wiederholte Satz, der die Evakuierung des Glaubens aus den breiten Bereichen des konkreten Entscheidens zugunsten des säkularen Ermessens begründet: »Alles ist erlaubt, aber nicht alles zuträglich.« (I. Kor. 6, 12.) Es ist immer bedenklich, wenn man eine biblische Aussage als einen Axiom behandelt, um dann darauf deduktiv eine systematische Konstruktion aufzubauen. Abgesehen davon: auch der konkrete Inhalt dieses apostolischen Wortes wird umgedeutet und fast entleert, wenn damit ganz allgemein die Zuständigkeit der Vernunft in den Fragen des konkreten Lebens begründet wird. Gerade das kann man m. E. diesem konkreten Worte ohne weiteres nicht entnehmen. Paulus pricht doch in einem konkreten Zusammenhang, in den konkreten, *charismatischen* Bereich der christlichen Gemeinde hinein. Im demselben Brief wird er über die Geistesgaben sprechen (zu welchen auch die Gabe des »Unterscheidung der Geister« gehört!) die in der Gabe der Liebe gipfeln. Schon dadurch wird der Mass seines Entscheidens darüber, was zuträglich sei, angedeutet: nicht eine abstrakte, allge-

meine Vernünftigkeit, sondern die ganz bestimmte Norm: der Heilige Geist, die reale Gegenwart Christi. Von den Folgerungen, die aus diesem Worte Gogarten entwickelt, kann kaum die Rede sein. Darum kann man — auf dem plastischen Hintergrunde des neutestamentlichen Imperativs — seiner Konzeption gegenüber einwenden: wir sind nicht bloss unserer natürlichen Vernunft überlassen, wenn wir in diese Welt hinein gestellt sind. Wir haben zwar keine fertigen Rezepte. Der christliche Glaube ist wirklich weit entfernt von jeder gesetzlichen Kasuistik. Und doch sind wir in unseren Entscheidungen in dieser Welt nicht allein, ohne konkrete Weisung. Jesus Christus ist der Weg — der lebendige Herr der lebendigen Gaben. Nicht unserer blossen Vernunft — wenn allerdings, instrumental, auch ihr — sondern zuletzt seinem Wort, seinem gnädigen *Gesetze*, wird die Sache unseres täglichen Laufes anvertraut. Wir wissen, das diesem Laufe keine Spur irgend einer »soteriologischen Qualität« angehört, dass jede Identifizierung einer historischen Ordnung mit dem Reiche Gottes verkehrt ist. So ist auch unser Werk immer zweideutig und niemals eine »Inkarnation des Evangeliums« und evangelischen Gehorsams. Und doch hört die verbindende Relevanz des Evangeliums für unseren irdischen Bereich nie auf. Denn unser Glaube ist kein abstrakt reiner Glaube, sondern der Glaube Jesu Christi, und darum auch: der Weg der Nachfolge.[2])

Und hier öffnet sich schon die *kritische Grundfrage*, die man an dieses Buch stellen könnte, die Frage nach dem *biblischen Ausgangspunkte* des theologischen Denkens: ist dieser Ausgangspunkt bei Gogarten — bei aller seiner gedanklichen Tiefe — theologisch echt, und das bedeutet: *biblisch zentral* gelegt? Seinen grundlegenden Ausgangspunkt bildet — wie es in der orthodoxen lutherischen Tradition oft und kräftig geschieht — die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Das ist eine wesentliche biblische Wahrheit — schon darum hat die lutherische Tradition für immer ökumenische Kraft. Und doch stellt sich — gerade Gogarten gegenüber — wenigstens als Frage: wird nicht in einer primären Konzentrierung der Theologie zu diesem Artikel das Zentrum der biblischen Botschaft etwas verlegt? Dieses Zentrum ist doch, wenn ich recht sehe, das konkrete Evangelium Jesu Christi, die Botschaft von der Fleischwerdung des Sohnes Gottes. 'Sola fide' ist allerdings keine konkurrierende Wahrheit, im Gegenteil: eine folgerichtige Fortsetzung dieser Botschaft. Darin ist die evangelische Kraft dieser Lehre und wir werden sie immer mit aller Energie hüten müssen und hüten dürfen. Aber sie ist die '*Fortsetzung*' der zentralen Botschaft: nur in der Verbindung mit dem Zeugnis von der Fleischwerdung Christi, von seinem Tode und Auferstehung, hat sie ihren reellen Inhalt. Ohne diese Verbindung, wen sie ohne weiteres zum Ausgangpunkte genommen wird, verführt sie leicht das theologische Denken zur dogmatischen Abstraktion und Idealismus, denn dann wird 'Lehre', 'Dogma' zum Grundstein der Theologie und nicht die Realität Jesu Christi.

Das scheint mir dann eine akute und aktuelle Gefahr Gogartens zu sein. Seine dogmatische Konstruktion ist nicht genügend *christologisch* fundiert: die Ansätze zu einer Christologie, die er anbietet, sind merkwürdig abstrakt (der Name Jesus ist kaum genannt, in die begleitende Problematik der 'Sohnschaft Gottes' verhüllt), als ob die Christologie zum blossen Durchgangsstadium des allgemeineren anthropologischen Prozesses auf dem Wege von der verkehrten zur erneuerten Sohnschaft würde. Es ist dann nicht überraschend, dass seine Auffassung des 'reinen Glaubens' so *abstrakt* ausfällt, oder dass sein Rechtfertigungsbegriff in einer Abstraktion von der biblisch untrennbar verbundenen Lehre von der Heiligung formuliert wird, ja schliesslich das auch seine Lösung der Säkularisierungsfrage von einer theologischen Abstraktion behaftet bleibt.

Das ist der Grund, warum mir die intellektuell imponierende Konstruktion von Gogartens Systematik nicht befriedigend erscheint. Man kann bestimmt von seinen Analysen viel lernen — aber eine hilfreiche 'Generallinie' der sachlichen theologischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Säkularisierung scheint mit in einer anderen Richtung zu liegen: vielleicht in der Richtung des Beispieles von *Dietrich Bonhoeffer*, auf dem Wege konkreter und positiver verstandener *christologischer Solidarität* mit dieser '*mündigen Welt*'.

[1]) Friedrich Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. (Die Säkularisierung als theologisches Problem.) Stuttgart 1953.

[2]) Diese grundlegenden Vorbehalte betreffen dann auch die Gogartensche Auffassung der *Säkularisierung*. Ich stimme zu, dass das Moment der Säkularisierung aus dem Wesen des Glaubens sich ergibt — aus der entmythologisierenden Tendenz des biblischen Glaubens. Aber durch die biblische 'Entgöttlichung der Welt' wird diese keineswegs der abstrakten Vernunft überlassen. Der Glaube bahnt bestimmt auch ihr den Weg. Im Rahmen der technischimmanenten Problematik dieser Welt gilt ihre reine, souveräne Operation. Aber auch dabei bleibt als letztes Ziel: diese entmythologisierte Welt nicht der Vernunft, sondern Jesus Christus unterzustellen, und zwar auch in der konkreten Orientation der (sonst streng rational gebauten) Ordnung. Der 'calvinische Monismus' kann in dieser Hinsicht (trotz aller Gefahr des Schwärmertums) als ein gewisser Korrektiv des allzu strengen 'lutherischen Dualismus' behilflich sein.

AMEDEO MOLNÁR

Hus' De matrimonio and Its Waldensian Version

Standing as an independent whole in the literary work of Hus are seven small tractates, written in the first few months of 1415 in the dungeon of the Dominican Monastery in Constance. In his prison Hus did indeed also write letters to his friends, and these writings have been justly renowned as the most personal expression of his character — here he jotted down notes for his defense against the accusations brought against him at the Council. But it was in his work on the seven tractates that he appeared for the last time as an author. They concluded his writing activity under the tragic circumstance of awaiting death, yet with a flickering of hope that his case would still have a hearing.

The sequence of origin of the different tractates written in prison was ably determined by Václav Flajšhans through an analysis of most of the copies which have been preserved.[1]) The series is begun by *De mandatis Dei et oracione dominica* which is an elaboration of the traditional catechetical material: it defines faith and indicates its content, expounds the Ten Commandments in the light of the Last Judgment, and calls for a life of prayer by stressing the exemplary quality of the Lord's Prayer. Probably a supplement to this tractate was the short exposition *De peccato mortali* for the gaoler Robert; with its partial elaboration of the problems of ethics, it led into the tractate *De matrimonio*. The third writing, called *De cognicione Dei*, explains that to love God is the basis of Christian life. In his *De tribus hostibus hominis* Hus warns the gaolkeeper Gregory of the snares of the flesh, the world and the devil. On February 12th, 1415, Hus concluded writing his call for penitence, *De penitencia*, written for the Papal servant Giacomo who came from the Italian town of Como. Starting from the Gospel story about the Good Samaritan, he showed the healing office of Christ, and applied it to the three sides of the scholastic concept of the sacrament of penitence (contricio, confessio, satisfaccio). The next tractate *De matrimonio*, which is of greatest interest to us here, was dedicated by Hus to the gaoler Robert, when the latter confided that he was thinking of marrying. This tractate is not dated, but on March 5th, 1415, Hus[2]) wrote from the Blackfriars' dungeon to Jan of Chlum: "Hodie complevi unum tractatulum de corpore Christi, et heri unum de matrimonio; postea facietis copiare." So the work on marriage had been finished by March 4th, and the final and longest of the seven tractates from Constance, *De sacramento corporis et sanguinis Domini*, was finished the next day. It is true that Hus also intended this for Robert, but the remark "facietis copiare" in the letter to Jan of Chlum reveals that he wanted it to be circulated. All the more so because the tractate *De sacramento* was in the nature of a defense not only because of the theme stated in the title, which was so much discussed at that time but also chiefly for Hus' reminiscences of his student

years and of the beginning of his work as a preacher, whereby he wished to draw attention to the constancy of his orthodoxy on the question of the Eucharist.

If the seven writings from Constance were of an occasional character, this links them organically with the older works of the master, which were in their entirety written for particular occasion, were topical and had a program. In respect to these older writings the seven tractates contribute nothing new in theme. They are rather limited to the moral, even pastoral subjects, creating in a brief space a sort of small summation of individual ethics, counsel in the uncertainties of life, advice on how to come to correct moral decisions. We know about some of these writings from the testimony of Hus that he dedicated them to the gaolers at their request. Petr of Mladoňovice[3]) maintains this in regard to all seven, one of which he brought with him from Constance as a precious relic of the master's own writing.

In regard to educational intent, the Constance tractates, are similar to the well known Czech catechetical writing of Hus, particularly the two Expositions, the *Jádro* and the treatise on marriage. What Hus wanted to say in the Czech papers to a broad Bohemian audience and reading public, was intended in the Constance tractates for the gaolers — who were mostly of Italian origin.[4] What Hus wrote in Czech in the earlier work, for the detailed moral edification of the people by analyzing and reflecting on his favourite authorities, he summarized in the later writings with economical brevity in the most essential parts. Whereas in working on the Czech writing he should make abundant use of the basic literature, he now — because of the enforced limitations — demonstrated his mastery. In the prologue to the tractate *De matrimonio* he modestly stated this new point in his position: ingenii me inpedit parvitas, que clausa in carcere nullius libri copia adiuvatur. But what was in his Czech writings a rallying and development of the fundamental program of Hus' struggle and an attempt to extend the social bases and the effectiveness of his literary expression, in Constance this took the form of a recapitulation and at the same time, of a defence, a frequent recalling of the very beginnings of the master's work as a preacher, and a final attempt to demonstrate the unified, unswerving aim of all his previous activity.

All this — chiefly, of course, the contradiction between the depressing atmosphere of the dungeon in which the tractates were written and into whose obscurity soon flashed the light of the fire where Hus was burned at the stake in Constance on the one hand; and on the other hand the human greatness of their author whose literary style was scaled down in them to an almost melodic translucence — this explains the great response which finally awaited the seven Constance writings after Hus' death. This is strikingly demonstrated by the great number of known copies,[5]) in which they were preserved either as a whole (five manuscripts), or in individual parts (22 manuscripts). It is also shown by the attention given them by Petr of Mladoňovice and Vavřinec of Březová.[1]) Yes, even in the middle of the 16th century Cochlaeus[6]) tried to counterpoise to the widespread respect accorded the tractates his slanderous and malicious statement that Hus wrote so beautifully for his gaolers in order to gain their favour and win them as helpers for an alleged secret flight. If no vital need was felt for translating the Constance tractates into Czech, this was undoubtedly because most of the questions discussed in them had been thoroughly dealt with in Hus' Czech writings. It was not until the 1520's that the Constance tractate on the Eucharist was printed in a Czech translation, and in 1563 an almost complete translation of the tractate on marriage, as one of the supplements to a Czech volume of sermons by Hus, published in Nuremberg.

The rousing power of Hus' written heritage from Constance, which reached far beyond the borders of Bohemia, may be documented with the hitherto unknown trans-

lation of the tractate *De matrimonio* into the Provençal of the late medieval period, which I succeeded in identifying among the remains of the literature of the Romanic Waldensians.

Pioneering in the examination of a conjectural relation between the "heretical" writings of the Alpine Waldensians and Hussite literature should be credited to Jaroslav Goll and those who followed in his footsteps, Edouard Montet and F. M. Bartoš.[7] Even though as a result of their work the share of the Unitas Fratrum in the cultural activity of the Romanic Waldensians could be outlined in pretty definite form,[8] there remains much arduous labour to be done for a complete examination of Hussite influence on Waldensian literature. It is hampered by the fact that the beginning has only now been made in the publishing of medieval Waldensian records, and that Waldensian scholars do not have sufficient knowledge of the Hussite and Unitas Fratrum writings. When in 1951 Jan Alberto Soggin performed the service of publishing from the Dublin manuscript the Waldensian tractate *Yo entendo de dire* as a rare document of the Waldensian concept of marriage in the pre-Reformation period,[9] he did not realize that he was publishing a translation of one of the Constance tractates by Hus.

If we lay side by side Hus' *De matrimonio*[10] and the Waldensian tractate (cf. supplement), we can easily see that they not only have the same structure, but for the greater part coincide word for word. The Waldensian translator did, it is true, leave out the characteristic introductory paragraph which clearly shows that Hus was in a dungeon and which would have revealed immediately the original author of the work, but he maintained throughout the whole tractate Hus' intimate addressing of the reader as "thou". The translation begins where Hus states the basis to which he intends to adhere:

> Quid est matrimonium.
> Quare est a Domino institutum.
> Que sunt precipua in matrimonio.
> Et quid te ad matrimonium magis trahit.

The first question is answered similarly by both tractates: marriage is an unbreakable union; the second is answered by reference to the parental task of the marriage partners; the third by the Augustinian exposition of the three properties of marriage (proles, fides, sacramentum in Hus' original — filh, fe, sacrament in the Waldensian translation); the fourth by an appeal to enter into marriage through the door of Christ. The Waldensian translation here merely elaborates on some Biblical quotations which Hus only referred to. To explain using the proverbial expression about the rare bird which Hus uses (p. 151 line 30) as an allusion to the legendary Phoenix, as the publisher of the Waldensian tractate does, is certainly superfluous.

The Waldensian translator somewhat modified the beginning of the second part of Hus' writing. He noticed that, whereas Hus indicated four reasons for marital intercourse in accordance with the verses cited, he rather inconsistently ignored one of these reasons (ut saciet) in the exposition. Therefore the Waldensian kept to three reasons and graded them with the three designations convenivol, vana, non convenivol. This sort of classification we will not find in Hus' work, but on the other hand similar expressions are frequently given in the educational literature of the Unitas Fratrum (for instance, a marriage which is "orderly" or one which is "improper").[11]

In the Waldesian tractate there then follows independent exposition concerning *Lo van* and *Lo non convenivol.*

In the subsequent text there are counsels on how to behave toward an erring wife — again completely the same in both versions — although the Waldensian trans-

lator did, according to his custom, elaborate the Biblical quotations, here especially from the 6th Chapter of the Apocryphal Book of Tobias, the fundamental authority for the traditional marital trinoctium castitatis. But the angel counselling Tobias evokes further for the Waldensian tranlator the angel in Hermas' *Shepherd*. He quotes from the Mandatum IV:1,4, of this Christian apocalyptic work of the second century. The similarity of the two versions then again continues up to the warning example of Samson (p. 156 line 39).

From this point the Latin original and the Waldensian translation begin to differ. Whereas Hus is already approaching the very end of his reflections and counsels, and culminates them with almost frivolous verses about male personages in the Bible snared by women's wiles and adds quatrains dedicated to Robert, the Waldensian writer, includes quotations from the Book of Proverbs, from Jesus' Sirach and from the book of Ecclesiastes about the quarrelsome woman and the wise woman, without integrating them through a new structure of ideas.

The juxtaposition noted in the supplement of this article shows without doubt that the Waldensian writer of the tractate *Yo entendo de dire* made an extensive use as source of Hus' tractate from Constance *De Matrimonio* written March 4, 1415. He merely left out the introductory and concluding sentences and all verses; in one place he changed Hus' tractate according to his own ideas; as a rule he elaborated Biblical and Deuterobiblical quotations already indicated by Hus, and toward the end he added to his version on the one hand a part taken from Hermas' *Shepherd*, and on the other a not very well constructed collection of sapiential sayings from the Old Testament.

There remains only an attempt at an answer to the question of when the Waldensian elaboration of Hus' tractate appeared. With the present state of research about Waldensian literature, this can of course be only a tentative answer. *Terminus ad quem* is given as 1523. In that year the manuscript[12]) of the Waldensian writings was completed, as contained in the Codex C. 5. 26 of the library of the Dublin Trinity College. *Yo entendo de dire* is included there on f. 34b—33a. Another copy of the tractate can be found in the manuscript C. 5. 22 of the same library and dates from 1524. Among other things, this codex contains the translation into Provençal of some parts of the Tábor confession of Mikuláš of Pelhřimov with express mention of Jakoubek of Stříbro (Jacobellus de Misa). H. Böhmer believed that the Waldensian literature of Hussite and Brethren origin did not appear before 1533, when the Waldensian envoys Daniel of Valence and Jean of Molines visited the Czech Brethren in Mladá Boleslav.[13]) Both dates of the Dublin manuscript, however, refute this belief. On the other hand, the Dublin dates do not afford support for establishing the *terminus a quo*. The meeting of Lukáš (Luke) of Prague with the Italian Waldensians in 1498 confirms that there was contact between the Waldensians in Romanic lands and Bohemia, mention of which dates back to 1432. Another eloquent fact is that when the Waldensian mountaineers in Paesana rose up in 1510 against their feudal rulers they expressed hope of military aid from the Bohemian eschatological king.[14] It is more than probable that such a hope had been nourished by the Waldensian literature of Hussite origin. We cannot say with certainty whether Hus' tractate from Constance on marriage was already among this literature until a study has been made of the entire medieval literature of the Romanic Waldensians, from the standpoint of Czech-Waldensian mutual relations. Nevertheless I may for the time being venture to presume that the tractate *Yo entendo de dire* was the fruit of Czech Brethren influence, maturing during the first quarter of the 16th century. The influence of Lukáš (Luke) of Prague be may sensed with considerable probability in the above-mentioned insertion distinguishing the three types of marital relations, and with caution even in the fact that the Waldensian translator made use of Hermas' *Shepherd*. The use of the

Shepherd was quite rare in medieval literature, but the Brethren took it up soon after its first printed edition in 1513 by Lefèvre d'Etaples, when Mikuláš Klaudián printed the Czech translation in 1518.

The following edition of Hus' *De matrimonio* is compiled on the basis of a collation of the twelve manuscripts listed below:

B — Codex of the Prague Metropolitan Chapter, B 18. 2, f. 255b—257b, 1415.
C — Codex of the above library O 27, f. 282b—286a, dating from the first quarter of the 15th century.
D — Codex of the above library D 57, f. 117a—120a, written before 1420.
E — Codex of the Nationalbibliothek, Vienna 4916, f. 58a—59b, 1418.
F — Codex of the National and University Library in Prague IV F 25, f. 171a —173b, written about 1420.
M — Codex of the Dietrichstein Library of Mikulov, in the University Library in Brno Mk 110 (I. 48), f. 227a—281a, dating from first half of the 15th century.
N — Codex of above library Mk 108 (II. 24), f. 201b—204a, from the middle of the 15th century.
O — Codex of the Prague Metropolitan Chapter O 71, f. 46b—49a.
S — Codex of the University Library in Basel A X 66, f. 226b—227b.
T — Codex of the Nationalbibliothek, Vienna 4524, f. 104b—106b.
V — Codex of the above library 4550, f. 307b—311a, dating from 1420.
W — Above Codex f. 69b—71a.

Pertinent passages from the tractate, *Yo entendo de dire* are reproduced from the critical edition by J. A. Soggin, mentioned above.

[1]) V. Flajšhans, Traktáty Husovy a Kronika Vašřincova, Listy filologické 1934, pp. 54-66.
[2]) V. Novotný, M. Jana Husi korespondence a dokumenty, Praha 1920. No. 114, p. 250.
[3]) A copy of the original report by Mladoňovice was published from the Budyšín manuscript by Jan Sedlák, Studie a texty I/1914, pp. EEIX—XXX. It can be found also, with some variation in the Vienna Codex 4524 on f. 104 b.
[4]) Václav Novotný, M. Jan Hus, Praha 1921, II, p. 395, ref. 3.
[5]) To the listing of the pertinent manuscripts in F. M. Bartoš, Literární činnost M. Jana Husi, Praha 1948, No. 88, p. 93, add for De matrimonio the Basel manuscript A X 66. f. 226b—227b.
[6]) Historiae Hussitarum libri duodecim per Ioannem Cochlaeum, Moguntiae 1549. p. 107.
[7]) Jaroslav Goll, Valdenští a Čechy in the book Chelčický a Jednota v XV. století, ed. Kamil Krofta, Praha 1916, pp. 251—315. — Edouard Montet, Histoire littéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885. — F. M. Bartoš, Husitství a cizina, Praha 1931, passim.
[8]) Amedeo Molnár, Luc de Prague et les Vaudois d'Italie, Bollettino della Societa di Studi Valdesi 90/1949, pp. 40—64.
[9]) J. Alberto Soggin, Uno scritto sul matrimonio dei Valdesi prima della Riforma, Alti della Accademia nazionale Dei Lincei, 1951, series VIII, vol. VI, pp. 400—410.
[10]) De matrimonio was published in 1558 by Flacius in the famous Nuremberg Monumenta I, pp. 33a—34b. In the supplement however I reproduce the text according to the manuscripts from the XXIVth volume of the critical edition of the Writings of Master Jan Hus which is in preparation.
[11]) Cf. Anna Císařová-Kolářová, Žena v Jednotě bratrské, Praha 1942, p. 69.
[12]) Manuscript described by James Henthorn Todd, The Waldensian manuscripts preserved in the library of Trinity College, Dublin 1865, pp. 54—63.
[13]) H. Böhmer, Waldenser, Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche 20. Leipzig 1908, p. 837. In addition, Am. Molnár, Boleslavští bratří, Praha 1952, pp. 131—132.
[14]) Luke's travel is mentioned in reference 8. The Report on the Waldensians in Dauphiné in 1432, in Palacký's Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussitenkrieges II. Praha 1873, p. 273. For the Waldensians in Paesana see Am. Molnár, Valdenští a reformace. Theol. supplement to the Křesťanské revue 1952, pp. 78—86.

M. IOHANNES HUS

De matrimonio

Petis, karissime, ut reputo, ad tui comodum aliquid tibi scribi de matrimonio; quod, ut asseris, in brevi vis tempore, si Deo placuerit, subintrare. Certe bonum petis, honestum, sanctum et utile, sed michi difficile, tum quia matrimonii circumstancias longum foret exprimere, tum quia ingenii me impedit parvitas, que, clausa in carcere, nullius libri copia adiuvatur.

Ne tamen in peticione utili paciaris repulsam omnimodam, salvo meliori iudicio hec perpende:

Quid est matrimonium.

Quare est a Domino institutum.

Que sunt precipua in matrimonio.

Et quid te ad matrimonium magis trahit.

Yo entendo de dire
cal cosa sia matrimoni,
e per que el sia istà ordenà de Dio.
E cals son las cosas las quals specialment son al matrimoni.
E cal cosa atràys tu maiorment al matrimoni.

De matrimonio *CDFNT* Incipit tractatulus de matrimonio compendiosus magistri Iohannis Hussinecis *S;* Tractatulos subsequentes de quibus supra fit mencio *sc. in folio 99ss relationis Petri de Mladoňovice,* magister Iohannes Hus compilavit in carceribus aput fraterculos Predicatores Constancie positus, nullum librum habens in suffragium, ad instantes preces custodum carceris predicti, de quibus custodibus ipse magister Iohannes in fine tractatulorum metrice, alias versifice facit mencionem, et hoc anno Domini m^{0} cccc^{0} xv^{0} in carnisprivio; qui tractatuli ex originali manus sue presentibus sunt copiati et unus de manu eius habetur in memoriam eius. Et primus sequitur De matrimonio intitulatus. De matrimonio. *T;* Tractatus sancti Iohannis Hus de matrimonio *V;* Istum tractatum composuit magister Hus pie memoire de matrimonio *W* —

1 karissime, ut reputo] a me, amice, ut puto *V* — 2 aliquid tibi] tibi aliquid *S* — 4 vis tempore] tempore vis *D*, tempore velis *O* — 4 subintrare] subintrahere *V* — 6 tum] *om S* — 8 ingenii me] me ingenii *B* — me] mei *CDN* — impedit] inpetit *W* — 10 adiuvatur] adunatur *B* — 13 perpende] perpendere *V* — 17 ad matrimonium] *om W* — ad matrimonium magis] magis ad matrimonium *E* —

Quantum ad primum scito, quod matrimonium est isolubile vinculum, sic videlicet, quod dum te, existens persona legittima, per consensum et per verba de presenti cum muliere legittima ligaveris, solucionem usque mortem ipsius vel tuam, sic ut possis iungi alteri licite, non habebis.

Patet istud per dictum Cristi Mathei 19°, qui scribis et phariseis querentibus, si licet uxorem dimittere ob quamcunque causam, respondit, quod non licet, nisi propter fornicacionem adulterinam. Licet per ecclesie iudicium uxorem dimittere, puta quoad thori cohabitacionem, sed non ex eo licet aliam ducere vel comisceri alteri, quamdiu illa vivit. Patet istud eciam per Apostolum Ia Cor. 7°.

Et nota, quod dixi persona legittima, que videlicet est alteri persone nullo impedimento previo ad matrimonium apta, sic, ut nec votum continencie, nec consanguineitatis, nec affinitatis vel alterius condicionis impedimentum obsistat, quin possit eam in matrimonium licite acceptare.

Quantum ad secundum scito, quod matrimonium in paradiso est institutum a Domino ad prolificandum, dum desponsando Evam Ade, dixit: Gen. 1°:

Encant al premier, sapias que lo matrimoni es ligàm non desliguivol, czo es a saber enaysi: Tu essent persona legittima per consentiment e per parolla de present, te ligarès cum femma legiptima, ves non poe esse desligà entro a la mort l'un de l'autre.

Ayczo es manifest per lo dit de Christ, lo qual responde a li scriptura e a li pharisios, demandant si la lay laisar la molher per alcuna cayson. E el dis a lor: «Non si non per cayson de fornigacion.» E ia sia czo qu'ilh non uson alcuna via ensemp, nentdemencz ilh non sepon per czo mesclàr cum autre, dementre que l'un e l'autre vio. Paul di: «Ma d'aquilh que son aiostà al matrimont, non comando yo, ma lo Segnor, non departir la molher del baron.» E si ilh se departiré, qu'ilh permagna non noceia o si reconcilià al seo baron. Lo baron non laysse la sca molher.

Enquant al segond, sapias que lo matrimoni es istà ordenà de Dio al paradis per crear filh e filhas. Enayma es dit en Genesi: «Cum lo Segnor haguèsa formà Eva, el améné ley a Adam, lo qual dis: Aquisti os son ara de li meo os e aquesta carn es de la mia carn, aquesta seré appellà baronesa. Car ilh

2 insolubile] indissolubile *N* — sic] om *B* — 5 cum muliere ... ut possis] desunt *V* — legittima ligaveris] ligaveris legittima *CO* —
7 possis] possit *W*, posset *BM* — iungi alteri] alteri iungi *CDEOS* —
17 comisceri] comiscere *C* — 18 istud] illud *E* —
20 persona legittima] personam legittimam *BC* — 21 videlicet] enim *E* — 23 sic] *om O* — 19 vel] nec *S* — 25 obsistat] assistat *N* — quin] quando *C* — 26 possit] possuit *B* 26 eam] cam ad prolificandum *O* — in matrimonium licite] licite in matrimonium *S* — matrimonium] matrimonio *O* — acceptare] accipere *O* —
31 Ade dixit] *C* — 1°] 3° *BCEFMNOSTV*, 2° *D* —

2 *Cf PETRI LOMBARDI Sententiarum liber IV, d. 27, 3 (MPL 192, 913).* — *HUS, Super IV Sententiarum IV, 27 (ed Flajšhans 649, 4).* —
10 *Cf Decreti secunda pars, causa XXXII, q. 7, c. 2 (ed. Friedberg I, 1140)* —
10 *Mat. 19, 9* —
19 *1 Cor. 7, 39 Cf Decreti secunda pars, causa XXXII, q. 7, c. 3 (ed. Friedberg I, 1140—1141).* —
31 *Gen. 1, 28* —

»Crescite et multiplicamini.« Sed extra paradisum datum est et ad prolificandum et in remedium.

Ad prolificandum, ubi ad Noe cum uxore sua et progenie dixit post diluvium Dominus: »Crescite et multiplicamini et replete terram.«

Ad remedium, scilicet evitandi fornicacionem et compescendi libidinem, quod datum sit matrimonium docet Apostolus 1a Cor. 7°, cum dicit: »Unusquisque habeat uxorem propriam propter fornicacionem«, subaudi evitandam. »Et unaqueque habeat virum proprium,« quia »melius est nubere quam uri« illicite sine matrimonio libidine.

Ecce, duas causas audis matrimonii principaliores, quas adverte, ut in matrimonio et prolificacionem et fornicacionis evitacionem salubriter comprehendas.

Quantum ad tercium considera, quod secundum beatum Augustinum tria sunt in matrimonio, scilicet: proles, fides et sacramentum.

Proles, que ad honorem Dei debet per coniuges educari.

Fides, id est fidelitas, que debet firmiter observari.

Et sacramentum, quod debet devote et humiliter venerari.

es traytà del baron, per la qual cosa l'ome lassayré lo seo payre e la soa mayre e se aiostaré a la soa molher, e serén duy en una carn.» Ma fora del paradis el fo donà per engenrar e perremedi.

Enayma es dit en Genesi: «Lo Segnor dis a Noé e a la soa molher en aprés l'eyduluvi e a la soa progenia: Creysé e multiplicà e replené la terra.»

Quel sia donà per remedi, czo es per squivar la fornicacion e per refrenar la luxuria, l'Apostol ho ensegnà cant il dì: »Un chascun haya la soa molher e una chascuna lo seo baron per la fornicacion«, czo es per squivar ley. Car »melh es noceiàr que esser brusà« de luxuria non licitament sencza lo matrimoni.

Encant al 3, considera que second Augustin al matrimoni son 3 cosas, czo es filh, fé e sacrament.

Filh, li qual devon esser amenà de las molhers.

Fé, czo es fidelità, la qual deo esser servà fermament al matrimoni.

Sacrament, lo qual deo esser honorà devotament e humilment.

1 multiplicamini] *om W* — 2 et] *om S, add in marg. F*
3 in] *om EW*, ad *Flacius* —
9 et replete] *om V* —
10 Ad] Et ad *C* — scilicet] sive ad *B* — 11 conpescendi] conpescendi *C* — 12 sit] est FNO, matrimonium datum est *C* — docet] dicit *DE* — 13 cum dicit] *om B* — 14 propriam] suam propriam *BW*, suam *D* — Unusquisque ... fornicacionem] propter fornicacionem autem unusquisque suam uxorem habeat *Vulg.* — 15 — unaqueque] unaq. múlier *DE* — 16 habeat ... proprium] suum virum habeat *Vulg.* — 17 est] est enim *Vulg.* — illicite] licite *O* — 20 in matrimonio] ad matrimonium *E*, in matrimonium *D* —
24 considera] *om V* — 30 firmiter] fideliter *D* — 32 debet] *om V* — devote et humiliter] humiliter et devote *S* — 33 et] *om E* —

8 *Cf Gen. 8, 17b*: ... ingredimini super terram, crescite et multiplicamini super eam. —
10 *PETRI LOMBARDI Sententiarum liber IV, d. 26, 1 (MPL 192, 908).* —
13 *1 Cor. 7, 2* —
15 *1 Cor. 7, 9b* —
25 *AUGUSTINUS, De nuptiis et concupiscentia liber 1, 11, 12 in Decreti secunda parte,*

Hec pensa, karissime, ut prolem suscitans educes, fidelitatem coniugi inviolabiliter conserves et Cristi cum sua sponsa ecclesia coniugium per tuum matrimonium devote et humiliter venereris. Sacramentum enim est ipsum matrimonium ex eo, quia est sacre rei signum. Significat enim coniunccionem Cristi cum ecclesia. »Sacramentum hoc,« inquit Apostolus ad Eph. 5° cap., »dico magnum in Cristo et ecclesia.« Unde ibidem dicit: »Viri, diligite uxores vestras sicut Cristus dilexit ecclesiam et tradidit semetipsum pro ea, ut ipsam sanctificaret.«

Car lo matrimoni es sacrament, car el es segnal de cosa sacra. Car el significa la conioncion de Christ cum la gleysa. Enayma dì l'Apostol: »Aquest sacrament es grant, ma yo dic en Christ e en la gleysa. O barons, amà las vestras molhers enayma Christ amé la gleysa.«

Debent igitur viri diligere uxores suas ad beatificacionem sicut Cristus dilexit ecclesiam, non ad inmundificacionem et libidinem. Debent eciam viri diligere uxores suas ad prolificacionem sicut Cristus dilexit ecclesiam ad spiritualem filiorum procreacionem. Et debent eas diligere ad virtutes, quibus mediantibus possent cum ipsis sancte in matrimonio vivere, familiam procurare debite et post mortem vitam perpetuam in gloria possidere.

Non a nommundicia e a luxuria li baron devon amar las lors molhers, per crear filh carnal, enayma Christ amé la gleysa, per crear filh spiritual. E devon amenar lor a las virtucz mediant las quals ilh poysàn viore cum lor meseymas sanctament al matrimoni, ensemp crear debitament familha e enaprés aquest segle possessir vita perpetual en gloria.

Hec pensa, karissime, et da operam, ut matrimonium tuum, quod est signum, correspondeat signato sancto sive sacre rei, que est coniunccio Cristi sponsi cum ecclesia sua sponsa, que quidem est per apercionem lateris Cristi in cruce dor-

O carissime, pensa aquestas cosas e dona studi que lo teo matrimoni, lo qual es segnal, ensemp responda a la cosa significa, o a la sancta cosa la qual es la conionction de Christ spos cum la gleysa, la soa sposa, la qual fo fayta e formà per l'ubriment del lacz de

causa 27, q. 2, c. 10 (ed. Friedberg I, 1065). — Cf HUS, Super IV Sententiarum IV, 31 (ed. Flajšhans 659, 22—23): secundum Augustinum in De bono coniugali tria sunt bona coniugii, scilicet fides, sacramentum et proles . . . —

2 educes] educas *E* — coniugi] coniugii *BCDEMNO* — 4 —coniugium] coniugum *W* — 5 venereris] veneraris *C* venerari *D* — 10 cap.] *om V* — 11 ecclesia] ecclesiam *D* dico . . . eccelesia] magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia *Vulg.* —
11 ibidem] idem *BC* — 12 sicut] sicut et *Vulg.* — 13 semetipsum] seipsum *C* — tradidit semetipsum] seipsum tradidit *Vulg.*, *E* — 14 ipsam] eam *D*, illam Vulg. —
16 igitur] enim *O* — 17 sicut] si *V* — 18 non ad . . . dilexit ecclesiam] *desunt V* · inmundificacionem] inmundiciam *D* — 20 prolificacionem] prolificandum *B* — 21 ecclesiam] *om T* — ad] et *C* — 24 possent] possunt *W* — 25 vivere] vivere et *C* — 26 perpetuam in gloria] eternam *E* — in gloria] *om D* —
28 ut] in *B* — 29 est] et *B; finis textus W* — 30 sive] seu *C* — 32 sua] sua sancta *B* —

10 *Eph. 5. 32* —
12 *Eph. 5, 25—26a* —
33 *Cf Ioh. 19. 34* —

mientis factam formata sicut de latere Ade soporati facta est coniunx sua Eva.

Quoad quartum, scilicet istud: Quid te ad matrimonium magis trahit, diligenter revolve in animo, ne ascendas aliunde quam per Iesum Cristum, humile hostium, ne sis fur et latro ascendens in matrimonium principaliter ex causis aliis quam a Cristo Domino institutis.

Dictum quidem est, quod cause matrimonii ostense a Domino sunt prolis procreacio et fornicacionis evitacio. Has principalissime repone in tuo animo cum veneracione humili sacramenti. Non te ergo pulcritudo mulieris primum ad matrimonium moveat, que concitat ad libidinem vel luxuriam, non mobilitas, que inflammat ad superbiam, non divicie vel possessio, que impellit ad avariciam, sed honesta probitas locum primum occupet tui animi, que matrimonii foveat continenciam et conversacionem laudabilem Deo et hominibus recomendet.

Sed forte dices: Ubi recipiam mulierem probam, cum rara est avis illa et difficile cognoscitur? Karissime, in promptu est responsio. Nam ait Iacobus frater Domini in canonica: »Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum«, id est causatur a Deo, qui dat lu-

Christ dorment en la crocz, enayma Eva la molher de Adam fo fayta del lacz de lui meseyme dorment.

Enquant al 4, veyré pensa curiosament en la toa pensa, qual cosa mov tu maiorment al matrimoni. Que tu non montes d'autra part que per Yhesu Christ, lo qual es hus humil, que tu non sias fur e l'ayre, montant al matrimoni d'autra part, czo es principalment per autras caysons que per aquellas per las quals el es istà ordenà de Dio.

Lo es dit desobre che lo matrimoni es istà ordenà de Dio per creacion de filh e per squivament de la fornicacion. Repon aquestas doas cosas principalment en la toa memoria cum humil reverencia del sacrament. Donca la bellecza de la femma non mova tu premierament al matrimoni. La qual cosa scomov a luxuria. Ni noblecza o grandecza de parentà, la qual cosa enflama a superbia. Ni grant docta o possessions, la qual cosa embriva a l'avaricia. Ma honesta bontà empache lo premier luoc en la toa pensa, lo qual matrimoni nurissa la contenencza e la laudivol conversacion lo recomande a Dio e a l'ome.

Ma tu per aventura dires: Al qual luoc pilharey yo la bona femma, cum la sia rar d'aquilh oysel e apena son conegù? O carissime, la responcion es a parelha. Car sant Jaco, frayre del Segnor, dì: »Tot don noble e tot don parfeyt es de sus descendent del Payre de li lume.«

1 factam] *om B*, facta *D*, facta et formata *C* — 2 soporati] soporato *V* — Eva] *om C* — 5 trahit] trahat *S* — 6 animo] anima *E* — 10 a] *om T* — Domino] Iesu *D* — 13 quidem est] est quidem *C* — 16 tuo animo] animo tuo *BS* — 17 humili] humilis *B* — sacramenti] sacramenti causas *D* — 18 primum] primo *E*, *om DM Flacius* — 19 moveat *add* que inflammant *C* — 21 inflammat] inflat *V* — inflammat ad superbiam] ad superbiam inflamat *D* — 23 honesta] honestas *E* — primum] primo *E*, *om D* — 26 recomendet] recomendat *C* —
30 rara] raraque *C* — 32 promptu] prompto *CEO* — 33 frater Domini] super donum *V*, *om B* — canonica] canonica sua *D* —

2 *Cf Gen. 2, 21 (formatio Evae ex una de costis Adae)* —
7 *Cf Ioh. 10, 7—10 (Iesus ostium ovium, non fur et latro)* —
18 *Cf Eccli 25, 28:* Ne respicias in mulieris speciem —
30 *Cf IUVENALIS, Sat. VI, 165:* Rara avis in terries ... —
33 *Iacobi 1, 17a* —

mina mundo. Cum igitur mulier bona sit donum perfectum, profecto patet, quod ipsa est donum Dei. Ergo si vis habere coniugem bonam, Deum time, mandata eius custodi et roga eum humiliter, et ipse dabit tibi coniugem bonam. Nam ipse est, qui coniungit, ut homo non separet eos, quos ipse coniunxit. Ipse dedit Ade Evam, Abrahe Saram, Helcane Annam, Thobie Saram et Zacharie Elisabeth, que sanctos filios genuerunt. Iacta ergo et tu cogitatum tuum in Domino, qui sperantes in se non deserit, qui sancto Thobie Saram pulcram et sanctam per angelum desponsavit, propter cuius pulcritudinis amorem perversum demon Azmodeus septem viros eius secundum ordinem in accessu prime noctis ad mortem iugulavit, sed sancto Thobie non nocuit, quia non propter libidinem, sed propter prolis generacionem iuxta informacionem angeli ipsam sibi matrimonialiter copulavit.

Ceterum scito, karissime, quod ex quatuor causis coniuges carnaliter comiscentur. Primo propter prolem ut Deus instituit. Secundo propter formicacionis vel temptacionis repressionem. Tercio propter debiti reddicionem. Et hec duo Apostolus 1a Cor. 7° tradidit. Unde ista quatuor, licet non secundum ordinem iam positum, sunt posita in hiis metris:

Donca cum la bona femma sia don parfeyt, lo es manifest qu'ilh meseyma es don de Dio. Donca, si tu voles atrobar bona molher, tem Dio e garda li comandament d'el e prega lui humilment, e el meseyme donaré a tu bona molher. Proverb.: »Las maysons e las riqueczas son donàs de li payrons. Ma la molher savia es propiament donà de Dio.« Enayma es dit en sant Mt.: »Donca home non departa czo que Dio aiosté.« El meseyme doné Eva a Adam, Sara a Abram, Anna a Alchana, Sara a Thobion, Helisabeth a Iacharia, las cals engenreron sant filli. Donca gitta tot lo teo pensier en Dio, lo qual non abandona li sperant en si. Loqual spose par l'angel Sara a Thobion bella e sancta, per amor de la soa bellecza lo demoni pervercz Asmodeo strangolé a mort 7 barons de ley segond l'ordre de la proponiment de la premiera noyt. Ma el non noc al sant Thobion, car el non s'aiosté en aquel meseyme matrimoni per luxuria, ma per creacion de filh, iosta l'enformacion de l'angel.

Ma, o carissime, tu deves sabér que l'obra del matrimoni es dicta covenivol e vanà e non covenivol. Lo covenivol se comet en 3 modo.

1 mundo] nobis *B* — bona] bonum *T*, *om. S* — 2 donum . . . ipsa est] *om D* — profecto] perfecte *C* — 4 time] time et *E* — 7 Nam] *om V* — 14 pulcram et sanctam] sanctam et pulcram *V* — 16 perversum] *om D* — demon] demonium *B*, *om V* — demon Azmodeus] Azmodeus demon *C* — 19 mortem] morem *V* —

24 Ceterum] Et iterum *O* — 26 prolem] peccatum *C* — 28 repressionem] reprehensionem *MTV* — 30 tradidit] et dedit *C* — 31 secundum] *om E* —

7 *Cf Marci 10, 9:* Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. —
9 *Cf Gen. 2, 22* —
9 *Cf Gen. 11, 29* —
10 *Cf 1 Sam. 1, 1—2* —
10 *Cf Tob. 7, 10* —
11 *Cf Luc. 1, 5.24* —
12 *Cf Ps. 54, 23* (Iacta super Dominum curam tuam) *et Iudith 13, 17* (qui non deseruit sperantes in se) —
14 *Cf Tob. 7, 12—8, 24* —
17 *Tob. 6, 14* —
30 hec duo: *recte, scilicet ultima (fornicationem et debiti redditionem), quia Apostolus nullo modo sola procreationis causa iudaico more (cf Tob. 8, 7) coniugium iustificat* —

Quatuor ex causis tibi sit coniunccio carnis:
Ut saciet, vitet, ut gignat, debitum solvat.
Primum mortale, sed reliquum est veniale.
Sed duo postrema sunt prorsus et sine pena.

Prima et licita comixtio tangitur ibi: »Crescite et multiplicamini«, scilicet comiscentes vos licite propter prolem. Secunda, scilicet mali evitacio, tangitur per Apostolum, cum dicit: »Unusquisque vestrum habeat uxorem propriam propter fornicacionem«, scilicet evitandam. Tercia tangitur ibidem per Apostolum 1a Cor. 7°, cum dicit: »Uxor debitum reddat viro et vir uxori.« Et quarta comixtio prohibetur in mandato Dei Exodi 20°: »Non mechaberis.« Ibi enim prohibetur omnis comixtio illegittima vel illicita, que privat hominem caritate.

Lo premier es per cayson d'engenrar. E d'aquest es dit en Genesi: »Cum lo Segnor benyczit Noè e li filh d'el, e dio a lor: Creissé e multiplicà e replené la terra.« Lo 2 es per cayson de squivar fornicacion e la carnal temptacion. E d'aquest dì sant Paul: »Unchascun haya la soa molher e una chascuna haya lo seo baron per la fornicacion«, czo es per squivar ley. Lo 3 es per rendre lo debit l'un a l'autre. E d'aquest di dereco sant Paul: »Lo baron renda lo debit a la molher, similhantament la molher al baron. La femma non ha poestà del seo cors, ma lo baron. Semilhantament lo baron non ha poestà del seo cors, ma la femma.« Lo 1 d'aquesti 3 es pieta lo 2 es scauzirment e ... cza, lo 3 es iusticia.

Lo van es cant ilh se aiostan solament per donar placzer a la carn. Ma si aquella deleytacion es fayta per afecion matrimonial, quel alpostot non faria aquella obra, s'ilh non fossa sa molher. Adonca pecca venialment. Ma s'ilh se fay per affecion de fornicacion, czo es si l'afecion es portà fora de li fine del matrimoni enaysi qu'el volgue, a usar cum ley, poys non qu'ilh saria la soa molher. Adonca pecca mortalment.

1 coniunccio] conmixtio *MS* — 3 saciet] *add* libidinem *glossa interlin. BFMNST, in textu DV,* scilicet libidinem *E* — vitet] *add* fornicaconem *glossa interlin. BFMNST, in textu DV* — ut gignat] ut gignet *C, add* filios *glossa interlin. BFMNST, in textu DV* debitum] *add* legis *codd. iam nominati* — 4 solvat] *add* coniugi *iidem codd excepto D qui habet* mulieri — 5 mortale] *add* libidinis *glossa interlin. T,* id est saciare *E* — est] *om S* — 7 sunt prorsus et sine pena] prorsus sunt et sine pena *CO,* tibi prorsus sunt sine pena *Flacius* — prorsus] *add* a mortali peccato *glossa interlin. FMNS* — 8 pena] *add* dampnacionis *glossa interlin. EFMN,* sunt prorsus a mortali peccato et sine pena demnacionis *D* —

9 comixtio] coniunccio *CEO* — 13 cum dicit] 1a Cor. 7° *D, om T* — Unusquisque ... habeat] Propter fornicacionem autem unusquisque suam uxorem habeat *Vulg.* — 14 vestrum] *om C, Flacius* — 15 fornicacionem] fragilitatem fornicacio *C* — scilicet] *om B* — evitandam] evitandum *V, om C* — 16 ibidem] ibi *E* — 17 1a Cor. 7°] *om D* — Uxor ... uxori] Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro *Vulg.* — 18 viro] viro suo *S* — 19 Dei] *om C* — 20 20°] 22° *CO* — 22 caritate] a caritate *B, om E* —

1 *Hos metros vide in HUSSII Super IV Sententiarum IV, 31 (ed. Flajšhans 661, 24—27): versionem bohemicam XV saeculi ed. K. J. Erben (M. J. Husi Sebrané spisy české III, 529):* Pro čtyři příčiny bývá muži poznánie ženy: aby chlipnil, varoval, plodil, dluh zákona plnil. Najprvý smrtedlný, druhý jest toliko všední, ale dva poslednie jsta bez smrti a viny všední. —
10 *Gen. 8, 17b* —
13 *1 Cor. 7, 2* —
17 *1 Cor. 7, 3* —
20 *Ex. 20, 14* —

Hec sepe tuis antepone oculis, karissime, ut scias, quomodo debeas Deo placenter et tibi salubriter in matrimonio conversari. Dum autem tibi Deus uxorem dederit, post consuetam ecclesie copulam sive post nupcias, iuxta informacionem, quam dedit Thobie angelus, scilicet, quod prima, secunda et tercia nocte orabis cum tua coniuge, et quarta causa prolis in timore Domini convenietis in lectum.

Ceterum menstruatam numquam accedas coniugem, quia Dominus prohibuit Ezech. 18°. Pregnatam cavebis quanto plus et diucius poteris. In puerperio sive in tempore sex ebdomadarum post partum ab actu continebis. Dies solempnitatum et ieiuniorum per continenciam honorabis. Sic enim docent sancti, et presertim beatus Augustinus in sermone de coniugio.

Cavebis eciam, karissime, omnem

Lo non convenivol es cant l'obra se comet solament per luxuria. E per ayczo trapassan li fine d'onesta e de raczon, czo es quant ilh scomovon l'un l'autre a luxuria, cum solengiament meretricient o maniant e bevent cosas las cals scomovon e embrasan a luxuria, o al temp de las flors o al temp de la palhola o al temp de l'oracion, o cant ellas son pres del parturir.

Ma, o carissime, aczo que tu sapias en cal maniera coventa tu conversar al matrimoni per placzer a Dio e per la salu de la toa arma, cum Dio avré donà a tu molher, czo es cum las noczas seren faytas, fay iosta l'enformacion la cal l'angel doné a Thobion, czo es tu orares la premiera e la 2a e la 3a noyt cum la toa sposa e en la 4a noyt vos seré aiostà al vostre matrimoni cum la temor del Segnor e cum entencion d'engenrar frut al serviczi de Dio.

Ma tu te deves gardar de la toa molher quant seré malata, car lo es deffendu de Dio leicz: »A quel que s'accompagnaré cum la femma al temp de la soa enfermeta, ambe duy sian mort del mecz del lor poble.« E cant ilh seré gravia, non usar cum ley, si non tant rarament cant tu poyrés. E cant ilh seré en palhola e al temp de l'oracion e del deiun. Enayma di sant Paul: »Non volha fraudar entre vos, si non per aventura dei consentiment a temp que vos attenda a l'oracion e dereco retorna, aczo meseyme, que lo sathanacz non tempte vos per la vostra contenencza.«

Dereco garda tu meseyme de tot de-

13 placenter] pacienter *O* — 14 Dum] Cum *E* — 18 scilicet] faciat *C* — secunda] et secunda *CV* — 19 orabis] orabitis *D* — cum tua coniuge] *om* D — 20 convenietis] conveniatis *D* —

23 Ceterum] Iterum *O* — 24 coniugem] *om D* — 25 18°] 23° *S* — Pregnatam] Pregnantem *CD* — 27 ebdomadarum] ebomadarum *O* — post] et post *T* — 29 per] et per *C* — 31 beatus *om S* —

17 *Cf Tob. 6, 18—22 (consilia angeli Raphaelis ad primas quattuor noctes post coniugium initum pertinentia)* —

25 *Ezech. 28, 5—6:* Et vir, si fuerit iustus et fecerit iudicium et iustitiam . . . ad mulierem menstruatam non accesserit. —

31 *AUGUSTINUS, Sermo (292) de castitate coniugali (MPL 39, 2297—2301)* —

abusum uxoris tue, omnem tactum illicitum, et tractabis honorifice, ut et ipsa tui exinde pudorem habeat et sciat iuxta dictum Apostoli suum vas possidere in sanctificacione et honore. Ait enim Apostolus: »Unusquisque vestrum, fratres, sciat vas suum possidere in sanctificacione et honore.«

Cavebis eciam alienarum conversacionem mulierum, ne propria habeat te suspectum et minuat dileccionem, consurgat in odium et fiat toti familie et tibi inquieta. Cavebis zelotipiam, id est vehementem vel nimium uxoris amorem, quia omnis zelotipus est inordinatus amator uxoris, et secundum beatum Ieronimum est adulter. Quod dictum forte intelligi potest, quod taliter peccat quodammodo qualiter adulter, vel forte conveniencius sic, quod adulteratur spiritualiter plus amans uxorem quam Iesum Cristum Dominum, anime sue sponsum, qui dicit: »Qui amat patrem aut matrem aut uxorem plus quam me, non est me dignus.«

sonest e non covenivol toccament. Trata ley honestament, qu'ilh de tu vergonha e reverencia che tu sapias possessir ley enayma dì sant Paul: »O frayres, unchascun de vos sapias possesir lo seo vaysel en sanctification e en honor, non en passion de desirier enayma fan la gents las cals mesconoysson Dio.«

Dereco deves tu gardar tu meseyme de la conversacion de las autras femmas, che la propria non haya tu en suspect e meime l'amor e se leve en odi a tota la toa familha e tu sias fayt non repausivol. Dereco tu deves gardar que tu non ames la toa molher de trop grant amor. Car tot gelos es desordena amador de la molher. Aytals fan bordel del lor matrimoni. Dont l'angel amonestant Thobion nel matrimoni, dis: »Lo demoni ha poestà en aquilh lical recebon lo lor matrimoni enaysi qu'ilh degiettan Dio de lor e de la lor pensa. E se studian en la lor luxuria enayma lo caval e lo mul, en li cal non es entendiment, lo demoni ha poestà sobre aquisti.« D'aytals dis l'angel: »Aquilh li qual usan desordenatament las lors molhers, yo auso dire qu'ilh son en alcuna maniera avootres de las lors molhers. O che ellas son avootras de li mari. Car lo Segnor dì: »Aquel loqual ama molher o filh o camp plus que mi, non es degne de mi.«

La non es alcuna cosa plus socza que amar la soa molher per luxuria, enayma avootra. Quere en la molher deleytacion desordena stier aquel modo loqual hordena la nostra es pecca. Donca, si tu

1 tactum] *om V* — 2 tractabis] tractabis eam *D* — 3 exinde pudorem] pudorem exinde *S* — pudorem] honorem *E* — 6 fratres, sciat] sciat, fratres *C* — 7 sciat] scias *T* — vas] *om S* — 5—8 Ait nim . . . et honore] *om N* — 6 Apostolus] Cristi Apostolus *D* — fratres] *om MT cum Vulg.* — fratres. . . . et honore] *om V* — cavebis . . . amorem, quia] *om C* — 10 habeat te] te habeat *D* — 11 consurgat] et consurgat *D* — 13 Cavebis] Cavebis eciam E, Caveas *D* — 14 uxoris amorem] amorem uxoris *B* — 18 taliter] aliter *O* — 22 Dominum] Dominum Deum *COS* — 24 aut uxorem] etc. *C, om V cum Vulg.* —

6 *1 Thes. 4, 4* —
17 *Cf HUS, Super IV Sententiarum IV, 31 (ed. Flajšhans 660, 35) ubi laudatur Decreti causa XXXII, q. 4, c. 5 (HIERONYMI Contra Iovianum lib. I; ed Friedberg I, 1128—1129)* —
23 *Mat. 10, 37; cf Luc. 14, 26 ubi etiam de uxore* —

Cavebis eciam suspicionem malam de uxore propria, nisi forent signa notabilia.

Si excesserit uxor, corripias eam mite sine scandalo. Si rebellis fuerit, quod absit, virga ipsam, non baculo castigabis. Et vide sollicite, ne te infrenet et ducat ut Sampsonem Dalida, et tradat te Philisteis inimicis tuis, id est dyabolis, spolians te septem crinibus, in quibus fortitudo victorie viguit, id est privans te septem donis Spiritus sancti, quibus debes vincere inimicos. Nec confidas de te, quin te possit mulier fallere,

has molher, sias enayma si tu non l'agessas.

Dereco deves gardar tu meseyme de tenir mala suspecion de la propria molher, si non que tu hayas segnals manifest. Di questas cosas demandé Herman a l'angel: »Si alcun avré molher e aquesta saré trobà en avootéri, donca si lo seo baron usaré cum ley, peccaré el? E el dis a mi: Tant longament quant el non o sabré, el faré sencza pecca. Ma si lo baron sabré la soa molher haver pecca cum autre e la femma non faré penitencia, ma permanré en la soa fornicacion e lo baron de ley usaré cum ley, el seré acolpà del pecca de ley e parczonier de la fornicacion de ley. E yo dis a luy: Donca, cal cosa si la femma permanré al seo vici? E el respondé a mi: Lo baron de ley laysse ley e permanga sol. Car, si el amenaré autra, el meseyme a avootraré. E yo dis a lui: Si la femma layssa faré penitencia e volré retornar al seo baron, donca non deo ilh esser receopua del seo baron? E el dis a mi: Atre si lo baron de ley non volré recebre ley, el peccaré grandament. Car el deo recebre la peccheyricz faczent penitencia.«

Dereco, si la toa molher seré desubidient e contrariosa, amonesta ley benignament cum parollas, sencza scandal. Ma s'ilh seré rebella e non volré audir, castiga ley cum verga, non cum baston. Car lo es degna cosa que qui non vol sentir las parollas, senta las vercandas. Garda tu meseyme que tu non sias enfrenà de ley e amenà enayma Sanson fo de Dalida e lioré tu en las mans de li Philistio al teo destruyment, czo es del

3 suspicionem malam] suspicione mala *C* — 30 eam] ipsam *T* — excesserit] excessit *C* — corripias] corripies *C* — 32 quod absit] *om OV* — ipsam] eam *E* — 33 te] *om E* — 35 Philisteis] Philistinis vel Philisteis *B* — 36 septem] speptem *C* — crinibus] crinibus tuis *N* — 37 id est] *om B* — 40 quin] quando *Flacius* — te possit] possit te *E* — possit mulier] mulier possit *V* — 40 fallere] vincere *S* —

34 *Iudicum 16, 4—31 (de Samsone et Dalila)* —
38 *De septem donis Spiritus sancti HUS, Super IV Sententiarum III, 34 (ed. Flajšhans 476)* —

quia nec Adam, nec Salomone tu sapiencior, nec Sampsone forcior et nec David sanccior, mulier quos decepit. Unde quidam dicit:

Adam, Sampsonem, David regem et Salomonem, / mulier decepit, quis modo tutus erit?

Cave ergo, ne unquam mulierem in aliquo contra mandatum Dei audias. Ecce, Adam, Salomon et alii audierunt, et quanta passi ex eo sunt, et quidam pacientur eternaliter, quis nostrum potest plenarie cogitare? Amen.

Accipe, Roberte, hec dicta, accipe grate, retinens iam per te, que celi Domino date.
Qui tibi uxorem pulcram scit facere bonam,
reprimens fervorem luxus, quit tradere zonam.

diavol, despolhant tu de li 7 crin en liqual regna la virtu de la victoria, czo es privant te de li 7 don del sant Perit, cum liqual tu deves venczer li teo enemic.

Non volhas tanczonar cum la toa molher, car cum tu comenczarés de cuntendre e tenczonar cum ley, apena que tu avrés da qui enant rapaus. Proverb: »La femma tenczonosa es cumparà al teyt degotant al temp del freit.« Aquel loqual...

3 sanccior] sanccior es *C* — mulier quos] quos mulier *O*, *Flacius* — 5 et] *om COS* — 6 Salomonem] *add* atque Aristotilem, Allexandrum Vergiliumque *D*, versus *C* —
8 unquam mulierem] mulierem unquam *S* — 9 mandatum] mandata *CO* — Dei *om E* — 10 Salomon] Sampsonem *C* — 11 quanta passi] passi quanta *E* — quidam] *om O* — 12 potest plenarie] plenarie potest *C* — potest] poterit *E* — 13 plenarie] finaliter *E corr. im marg.* plenarie] — Amen] *om BNV, Flacius — post* Amen *add* Hec Iohannes de Hussinecz vinctus in carcere veritatis ob causam *S* — 14 *Versus* Accipe... zonam *desunt O, ubi manus posterior adscripsit* Ezech. 18 (5—6. 9.): »Et vir si fuerit iustus et fecerit iudicium et iusticiam, in montibus non comederit et oculos suos non levaverit et ad mulierem menstruatam non accesserit.« Et infra: »Hic iustus est, vita vivet et non morietur« —
15 retinens] *add* in animo et opere *glossa interlin, BEFMNTV, in textu D* — que] *add* dicta *glossa interlin BEFMNTV, in textu D* — celi] *om C* — date] da te *C, add* ipsum *in margine D*, largiente *B* — 16 scit] *om C* — 18 reprimens] *add* scilicet a te et a muliere *glossa int. codd iam nominati* — fervorem luxus] *add* id est libidinem luxurie *iidem codd* — quit] quo *C, add* potest *iidem codd* tradere] trade *C, add* dare *glossa interlin. BDFNTV* — 19 zonam] sonam *E*, sona *V, add* continenciam coniugalem *iidem codd; add* Alleluia Deo alleluia, gracias ago *C designans insuper verba* Accipe... gracias ago *ut versus.*

1 *Adam deceptus ab Eva (Gen. 3, 6), Salomon a mulieribus alienigenis (3 Reg. 11, 1), Samson a Dalila (Iudicum 16, 4ss), David a Michol, filia Saul (2 Reg. 6, 16)* —
5 *Hos metros continet codex manu scriptus saeculi XIV bibl. Cap. Metrop. Prag. N 17, fol. 5a. Incertus auctor per illos approbat versus de refutatione mulierum, incipientes* Non reputo laudabilem amorem mulierum *(ed. Jan Vilikovský, Latinská poesie žákovská, Bratislava 1932, 130):* Versus sunt approbati per doctores ut testantur et Adam, Sampsonem, David regem et Salomonem Mulier decepit, Quis modo tutus erit? Mundum totum decepit ars et fraus mulierum. — *Vide similia in carminibus scholarum vagorum: Julius Fejfalik, Studien zur Geschichte der altböhmischen Literatur, Wien 1861; Carmina scholarum vagorum, ed. R. Mertlík et R. Krátký, Praha 1948, 138—140 (Adam, Loth, Sampson, Salomon).* —

BOHUSLAV POSPÍŠIL

Slavomil Daněk

Skizze seines theologischen Profils

(Die Beendigung)

IV. Zur Lehre von der Kirche

a) Die Kirche als heiliges Volk

Schon das Milieu, in welchem er zu diesen Formulierungen gelangte, weist auf ein weiteres wichtiges Moment des Schaffens Daněks. Trotz seiner grossen Erudition und seiner scheinbaren theologischen Einseitigkeit, trat er nicht an die Heilige Schrift als ein Schultheologe heran. Er war davon überzeugt, in einen Prozess eingeschaltet zu sein, der permanent als das Zeichen einer lebendigen Kirche permanent ist. Das bedeutet die Gemeischaft jener, die im Verneinen, ja im Vernichten ihrer selbst den Anfang der wahren Religion fanden. Das sind diejenigen, die wissen, dass sie »Gott nicht auf die Erde herunterziehen und sein Reich in die Gleichung der Bruderschaft oder der sozialen Gerechtigkeit unterbringen können und die auch das Heil vom menschlichen Gefühl und menschlicher Begeisterung nicht abhängig machen wollen. Darin stand das Volk des Alten Bundes, und um die Verwirklichung all dessen muss auch das Volk des Neuen Bundes ringen«.[49])

Wo ist diese Gemeinschaft und woher kommt sie? Erst die Pfingsttatsache qualifiziert jene Gemeinde als Kirche: Als Gabe von oben eine schöpferische Tatsache — objektiv genommen — dann (subjektiv) eine initiative Tatsache im Eingreifen (nehmt an Acta 2,38) und (missionarisch) in der Tat. Christus ist das Haupt seines Leibes, keinesfalls die Seele oder der Geist der Kirche. Der Geist Gottes, keineswegs der Sohn Gottes ist das grundlegende Prinzip der Kirche«.[50])

In dieser Kirche, wenn es auch nicht ganz und gar gleichgültig ist, was, wann und wie der Mensch macht, bleibt entscheidend, was Gott mit ihr tut und mit ihr tun wird. Und die Kirche ist einzig dort, wo die religiöse Gemeinschaft wie dem Herrn angehörend handelt, aus dem Geiste zwar, doch für sich, sei es in der Lehre (1 Kor. 11, 23), sei es in der Ordnung (Acta 12, 28). »Dies ist das Grundzeichen der wahren Kirche, besser gesagt, das die Kirche gründende Faktum. Die Revolution (wenigstens die durch Christus geschehende besteht nicht darin, dass sich »die Kirche« so revolutionieren lässt, um angesichts Israels, sei es des Alten oder Neuen Bundes, irgendeine »neue Kirche« zu geben.« Erst was Gott aus der religiösen Gemeinschaft macht, ist die Kirche (historisch gesprochen) und nur solange die religiöse Gemeinschaft sich selbst aufgibt, ist sie die Kirche (soziologisch gesprochen)«.[51]) Gerade hier sah Daněk auch einen grossen Vorzug und eine Aufgabe des Protestantismus. Von diesem Los der Kirche soll er nicht nur wissen und es tragen, sondern auch überall dort zur Geltung bringen, wo die Kirchen dieses Zeichen und diese Bedingung ihrer Existenz vergessen würden: »In der Frage der Bestimmung der Kirche... ist der Protestantismus zum lauteste Proteste gegen die Anmassung der sichtbaren Kirchen verpflich-

tet, wo immer nur ein klein wenig der Schein sich einleben sollte, dass sie ein Selbstzweck sind, wie sie es um sich in allen anderen gesellschaftlichen Gebilden sehen. Nicht so sehr *gegen* sie, sondern *für* sich sollen die Reformationskirchen protestieren, um sich vor jedem latenten Selbstbewusstsein zu sichern, dass die Verheissung der Unüberwindlichkeit der Kirche für ihre Existenz und Organisation gilt... es gilt nur sich dessen bewusst zu sein, dass die Zersplitterung des Protestatismus sein soziologischer Vorzug ist als ein Anzeichen, dass ihm das Los der Kirche nicht fremd ist, wie es aus der revolutionären Auswirkung des Christentums auf die religiöse Menschheit resultiert... Der Protestantismus kann der Kirche einen grossen und dauernden Dienst dadurch erweisen, dass er durch seine blosse Existenz und sein konsequentes Vorgehen der Welt zeigt, dass eine religiöse Gemeinschaft nur insofern Kirche ist,... inwiefern sie auch in ihrer Sichtbarkeit, es als ihre Bestimmung betrachtet, auf sich selbst aufzugeben. Der Protestantismus kann nämlich etwas, was keine sichtbare Kirche vermag. Er kann als Kirche auch in der Miniatur jener zwei oder drei existieren, geschweige denn mehrmals zu je 3.000 (Acta 2, 41)«.[52])

Niemand aber, und umsoweniger die Kirche, darf vergessen, dass ein solches sich selbst Aufgeben bedeutet, seine eigene Existenz auf unwägbaren und völlig unmessbaren Dingen zu gründen: dass dies »glauben« bedeutet. Der Glaube ist freilich kein Sentiment und auch kein windstiller Ort: »an Gott glauben, sich an Christus halten, bedeutet das Leben auf unabwägbaren und unmessbaren Dingen aufzubauen. Das Christentum inauguriert den Vorrang des Namens vor der Existenz, die Souverenität des Gedankens über das Wort, kurz und klar: den Vorrang des Geistes über den Leib, der Zukunft über die Gegenwart«.[53])

Durch all dies wird die Kirche ausserhalb einer jeden soziologischen Kategorie eingereiht: »Kraft der revolutionären Auswirkung in der Sendung Christi, wurde der Kirche eine Stelle eingeräumt, die sie zwar nich über, aber ausserhalb jede andere religiöse Gesellschaft stellt. Mit dieser soziologischen Bestimmung muss man ihre Erfolge und Misserfolge, ja ihre Existenzberechtigung messen«.[54]) Doch gerade ihrer aussergewöhnlichen Stellung wegen muss sie immer auf der Hut sein, um — sei es in ihrer Lehre, sei es in ihrer Praxis — nicht von ihrem Weg abzugleiten.

b) Funktion und Ort der Theologie

Zum Schirmen der Lehre schuf die Kirche die Theologie. Dies ist auch ihre erste Aufgabe, die man mit nichts anderm vertauschen kann: »Der Dienst des Herrn als theologischer Akt, ist nicht nur eine ideale, sondern direkt imaginäre, ja sogar irrealle Beziehung. Die Theologie kann kein Element der Liturgie sein (die letzten Endes immer eine Gemeindeliturgie ist) weil sie draussen bleiben muss. Und dies aus dem einfachen Grunde, dass sie noch andere als die Kirchen, befragen muss. Hier erinnere ich nur daran, was ich bereits vor Jahren formuliert habe, dass meiner Ansicht nach die Theologie dazu da ist, um einerseits die Kirche und anderseits die Religion zu kontrollieren. Es könnte auch gesagt werden... dass sie auch die Nicht-Kirche, das heisst insbesondere die Seele und dann überhaupt den Menschen, hüte also schliesslich auch sich selbst und dies nicht allein liturgisch (1 Kor. 11, 28), sondern auch noetisch (1 Thes. 5, 19—22)«.[55])

c) Funktion und Ort des Dogmas

Daher handelt es sich in der theologischen Arbeit gar nicht um das Hangen an Dogmen, die seinerzeit von der Reformation fixiert worden sind, sondern um das schöpferrische Dolmetschen und die Verdolmetschung dessen, wovon die Kirche gerade

lebt und womit sie ringt: »Im Dogma handelt es sich um die Verarbeitung der bereits bestehenden religiösen Gedanken, es handelt sich nicht um religiöse Gedanken, sondern um religiöses Denken. In dieser Hinsicht ist die Forderung eines neuen Dogmas oder einer neuen Dogmatik richtig. Das Dogma ist die Frucht religiösen Denkens, der dogmatischen Arbeit: nichts mehr, nichts weniger... Dazu sind keine religiösen Genies notwendig«.[56]) Dies bedeutet, dass die Formulierungen der Kirchenlehre, die Dogmen, nicht willkürlich von der Kirche, oder von irgendwelchen religiösen Genies erdacht wurden, aber dass sie durch keineswegs Bestandteile der Offenbarung selbst sind. Auch sind sie nicht etwas ein für allemal fertiges, sondern eine stets reifende Frucht intensiver theologischer Arbeit, die stets auch die kirchliche Praxis im Augenmerk hat. »Es gibt zwei Hauptgruppen von Dogmen, von welchen eine jede ihren eigenen Wert für die kirchliche Praxis hervortreten lässt. Die erste Gruppe nenne ich die ideologischen Dogmen. Die ideologische Dogmen sind solche, deren religiöser Inhalt bloss »in idea« gegeben wird, in einem religiösen Begriff. Ihr Inhalt kann nicht in den Grenzen unserer menschlichen Erfahrung kontrolliert werden, er reicht über Raum- und Zeitgrenzen hinaus. Hierher gehören die Dogmen, die wir kurz als die theistischen bezeichnen könnten, im Gegensatz zu Atheismus, Pantheismus usw.

Wesentlich anders ist es bei der zweiten Gruppe, die von biologischen Dogmen gebildet wird. Ihr Inhalt ist direkt dazu bestimmt, die religiöse Erfahrung des Menschen auszufüllen; ihre besondere Sendung ist, sein *inneres Leben* zu gestalten und zu bestimmen. Zwar sind sie der *Verstand*serkenntnis gerade so unzugänglich, wie die ideologischen Dogmen, doch nie aus sogenannten quantitativen Gründen, infolge der Beschränkung des menschlichen Verstehens, sondern aus *qualitativen* Gründen: ihr Entstehen und Charakter schliessen im Vorherein jedwede Verstandesanalyse aus«.[57]) Zur näheren Bestimmung der ideologischen und biologischen Dogmen und ihrer gegenseitigen Unterscheidung kann auch das Beachten ihres Ursprunges helfen: ... »das biologische Dogma übernahm in der historischen Entwicklung das Erbe der katholischen und antiken Mystik. Gerade wie die orientalische und klassische Mythologie dem ideologischen Dogma den Platz einräumte. Was einst der Mythus wollte und was die Mystik noch immer will, das will eben auch das Dogma«.[58]) Der Unterschied zwischen dem Dogma, besonders dem biologischen und der Mystik, ist allerdings prinzipiellen Charakters. Alles tritt erst dann ganz hervor, wenn wir nach der Funktion des Dogmas fragen: »Ich meine, dass das Rätsel in der Auffassung des Dogmas als eines Mysteriums und dadurch als direkten *Gegenstandes* des Glaubens steckt, zu dem sich das religiöse Gefühl in seinem ganzen Geheimnis und Undurchdringlichkeit anknüpft. Das Dogma wird keineswegs intellektuell, sondern emotionell gebraucht...[59])

Auf die Frage, was das Dogma ist, können wir antworten: »... das Dogma ist kein christlicher Ersatz für Mythus oder Mysterium, keineswegs ihre organische Fortsetzung, sondern ihre revolutionäre Korrektur. Der Mythus wollte die Beziehung zwischen der Gottheit und der Welt erfassen — dasselbe will auch das ideologische Dogma. Das Anliegen der Mystik ist der unmittelbare Kontakt des Individums mit dem Göttlichen — genau so im biologischen Dogma, aber: der Mythus stellt jenes Verhältnis des Göttlichen zur Welt als einem kosmologischen Prozess dar, das Dogma hingegen als einen *antropologischen*. Dort spielt sich dieser Prozess in der Organisation der Natur ab, hier in der Organisation der (übernaturhaften) Werte; der Mythus forscht nach dem Mechanismus dieses Prozesses, das Dogma fragt nach den *Normen* des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Kurz gesagt, im Gegensatz zum Mythus sucht das Dogma das *Ethos*«.[60])

Freilich wäre es ein Grundfehler, wenn die Kirche oder gar die Theologen annehmen sollten, dass diese gesamte Arbeit mit der Bildung der Dogmen endet, die ein

Selbstzweck, oder die Grundlage zur Ausführung einer Jurisdiktion seitens der Kirche, eine Notenverteilung aus Religion sind. Interpretationen und Methoden des Gebrauchs des Dogma müssen ganz anders sein: »Die juristische Auslegung des Dogma ist durch eine *ökonomische* zu ersetzen: das Dogma ist hier nicht für irgendeine religiöse Jurisdiktion vonseiten der Kirche, sondern einfach Bedürfnis und Bedingung einer gesunden religiösen Lebensführung: mit andern Worten: die Kirche hat das Dogma nicht dazu, um ihm sich selbst und andern Religionsnoten zu erteilen ... sondern dazu, um die Kontinuität des religiösen Lebens der Kirche aus der Vergangenheit zu erhalten und ihre religiöse Energie für Aufgaben in der Zukunft freizumachen (Hebr. 5, 12 bis 6,3) ... Weiter noch ... bis die mechanistische Auffassung ... vor der vitalistischen *zurücktritt* ... bezieht es sich auf das religiöse Leben in seinen *organischen* Bestandteilen und Funktionen, das heisst, das Dogma vermittelt religiöse Gedanken zum Zwecke einer erhöhten Intensität des religiösen Lebens und dies durch Unterstützung des religiösen Bewusstseins (in der Ideologie), des Willens, (soziale Emotion) und Fühlens (individuelle Emotion). Was die Methoden anbelangt, sollte das Dogma immer nicht als Bedingung, sondern als Anleitung, als bewährtes Heilsmittel betrachtet werden, also es *pädagogisch*, nicht legislativ ... als Evolutionsgrösse verwenden«.[61])

d) Heilsame Lehre als Ziel

Mit andern Worten bedeutet dies, dass Kirche und Theologie nie auf den Lorbeeren der reinen Lehre, sei es der Reformationslehre oder einer andern, einschlafen dürfen, sondern müssen immer wieder darum ringen und kämpfen, damit das, was ich bekenne, nicht eine blosse Wiederholung sei, sondern *zum eigenen und wirklichen Bekenntnis werde:* »Die reine Lehre ist nicht alles. Das ist nur ein Vermächtnis der Reformation. Heilsame Lehre ist mehr. Reinheit ist gerade nur halbe Gesundheit. Derjenige, der aus lauter Reinheit verweichlicht, begeht einen Fehler. Zur Gesundheit ist Bewegung, ein reges Leben, Leistung, auch in der Lehre notwendig ...

Keine neue Konfession, keine, — Gott der Herr behüte uns davor — neue Religion, sondern ein neues religiöses Denken brauchen wir. Mehr religiös enthüllen, ahnen, durchschauen ... Es genügt nicht, dass wir das glauben, was die Hussiten und Brüder glaubten, wenn wir ein Lob haben sollen, wie sie es davon haben. Wir müssen der Kirche wieder neu etwas aus dem eigenem sagen, wenn wir unser Volk wenigstens dort hinführen wollen, wohin wir selbst bisher gelangt sind. Wir können uns das nicht befehlen, aber wir müssen darnach uns sehnen, bitten. Es handelt sich um unsere Gesundheit.«[62])

Und die Arbeit der Kirche? Vor einigen Gefahren muss sich die Kirche immer hüten. Die erste Gefahr ist die der Synagoge, die in einem gewissen Deismus besteht, was unselige Folgen für die kirchliche Praxis hat: »Wenn wir drei Kriterien zusammenfassen ... haben wir in der Synagoge der neutestamentlichen Zeit eine Gesellschaft von Menschen die in vielerlei Weise fromm waren, die den Geist dämpften (1 Thes. 5, 19), kleingläubige Menschen erzogen (Matth. 6, 30) und Land und Wasser umzogen, dass sie einen Judengenossen machten (Matth. 23, 15). Dies alles ist nicht nur historisch, sondern auch religiös sehr begreiflich, denn nicht einmal der Synagoge können wir das gute Recht bestreiten, sich vor Auswüchsen zu schützen ... Wie es im Islam zum Evolutions-Reflex kam, so kam es im Judentum zum Involutions-Reflex oder zur Biegung der qualitativen Kurve. Wo aber war der Stein des Anstosses? ... Dem Judentum wirft man die Verjenseitigung Gottes vor. Doch kann man kaum das ganze Übel in diesem subjektiven Aspekt erblicken. Das stellt sich erst dort ein, wo durch die Transzendenz Gott objektiv jenes Desinteressement zugemutet wird, das man

durch den Standpunkt der Philosophie des Pragmatismus gut veranschaulichen kann ... das Verhältnis eines Hündchens zum Herrn ... bestreitet oder beschränkt die Möglichkeit des Interesses Gottes für einen solchen Wurm. Wir haben eine erschütternde Verwüstung des Deismus im zeitgenössischen Judentum festgestellt. Der Heilige Geist ist weg, der Messias kommt erst an dem Tag nach dem Tode und inzwischen haben wir das Patent auf die Frömmigkeit ... Ein solches Abrücken vom alttestamentlichen Theismus konnte nicht ohne vernichtende Wirkung auf die Sendung auch des auserwählten Volkes sein«.[63]) Nicht so die Kirche. Die Einwirkung der Religionen auf den Einzelnen und der Kirchen auf die Gesellschaft soll durch ihre blosse Existenz, ihre blosse Erscheinung geschehen. Gott schafft nämlich durch das Wort und das Evangelium wurde von dem Apostel als die Macht erkannt.«[64])

e) Die Kirche als ein Memento

Deswegen warnte Daněk vor Selbstgerechtigkeit, Übereilung, Schulmeistern und übereifrigen Fahnden nach Seelen, was alles für ihn der Ausdruck nicht des Glaubens, sondern zumindenst des Kleinglaubens war: »... es ist nicht gleich nötig, Kanzeln oder Kalender als Tribünen gegen Theater, Tanz, Wirtshäuser, Kartenspiel und ähnliches aufzustellen — als ob nicht über etwas Anderem, Wichtigerem zu predigen oder schreiben wäre? So bessern wir weder uns noch die andern — wem dazu die Zehn Gebote nicht genügen, dem hilft kein Donnerwetter. Aus blosser Konsequenz gehe ich nicht diese Wege — ich müsste sagen: trinkt überhaupt nicht, leset nichts, sprecht mit niemandem, geht ins Kloster. Und dabei hätte ich das Gefühl des Predigers: Es ist alles ganz eitel, alles eitel und Jammer, wenn ich vom Heiligen Antonius höre, oder wenn ich lese, wie der Einsiedler seinen Zorn auf den Krug auslässt. Die Kirche soll Mutter, nicht Polizist sein. Dann wäre ja eine Stiefmutter besser ... Wenn sie nichts bei sich selbst vernachlässigt, es ist ja doch ihr Herr selbst, der der Kirche zugeben kann und will, jene, die gerettet würden«.[65])

Wie ein solches Schulmeistern schliesslich nur ein Produkt der Angst um die Kirche und ein Beweis des Kleinglaubens ist, so wird gerade die Kirche, die weiss, dass sie nur deswegen da ist, um hier am Ende nicht zu sein, und dass es sich hier um etwas anderes handelt, als um sie und ihre Existenz, die Kraft gewinnen, ein wirksames, dauerndes Memento zu sein, das einfach dadurch wirkt, dass es eben da ist: »Das Los der Selbstverleugnung gibt wohl auch der sichtbaren Kirche das natürliche und gute Recht, ein Memento für jede, und für die ganze menschliche Gesellschaft zu sein. Die Autorität der Kirche z. B. dem Staat gegenüber, die von der Unfehlbarkeit der Doktrin abgeleitet ist, versagt geradeso, wie die in der Theorie zweier Schwerten gegründete Position versagte: Ihr werdet meine Zeugen sein — das ist der einzige soziologische Wert der Kirche, das direkt aus dem konstitutiven Prinzip des Geistes resultiert. (Acta 1, 6—8, regl. Luk. 24, 47—49). Jede andere Stellungnahme rächt sich an der Kirche durch den Verlust der übrigen Werte. Dafür darf sie allein so weit gehen, dass sie jede Gesellschaft angesichts jener Ordnung bewerte, die die durch Revolution in Christus eingeleitet wurde Jos. 9, 7... Zum mindesten zeigte es sich, (d. i. im Verhältnis der alten Kirche zum römischen Staate und umgekehrt) hier und mehr als einmal in der Kirchengeschichte, dass die ehrlich angenommene Bestimmung ein Memento für die übrige Gesellschaft zu sein, mehr bedeutet, als ein Mentor zu sein. Auch der Endsieg bringt der Kirche nur das Vorrecht, keineswegs die Bequemlichkeit, nur ein Privilegium, keinesfalls eine Sinekure«.[66])

f) Funktion und Inhalt der Seelsorge

In der kirchlichen Praxis geht es darum, der Seelsorge den richtigen Inhalt zu geben: »Weide meine Schafe! (Joh. 21, 15, 16, 18). Das betrachte ich als einen für das kirchliche Kollektiv geltenden Imperativ verantwortungvollen Dienstes dem Einzelnen, selbstverständlich dem religiösen Einzelnen, seiner Seele: so verantwortungsvoll, weil wesentlich, eigen, einzigartig ist dieser Dienst der Kirche dem Einzelnen, dass für ihn alle Völker dem König und Richter verantwortlich sind... sobald dieser Dienst vollendet ist, gibt es für die Kirche keinen Platz mehr, wie es keinen für das Salz in einer gesättigten Lösung gibt.«[67])

Bis zu dieser Zeit muss aber die Kirche die Seelsorge ausüben: »Das Postulat auf der Kanzel zu *lehren,* muss durch die Forderung *Seelsorge auszuüben* ergänzt werden: d. h. den Hörer zu nähren, ja sogar tragen... grundsätzlich vorläufig soviel: Seelsorge ohne Predigen ist ein nonsens, da die Seelsorge auf der Kanzel beginnen muss, — oder vice versa, ohne Seelsorge kann sich eine ordentliche Gemeinde, keineswegs aber eine ordentliche Kanzel behelfen, da eine Predigt die nicht zugleich Seelsorge ist, unsinnig ist. Einem Hirten der seinen Schafen nur auf der Schalmei spielt, und, anstatt sie dabei zu weiden, an einer Stelle (wenn es auch loci communes wären) hockt, wird die Herde auseinanderlaufen, wenn sie nicht zugrunde geht. Die Haltung den Hörern gegenüber (nicht der Zutritt zu den Menschen) oder noch besser gesagt, das Vorgehen mit der Gemeinde (nicht das Verhältnis zu ihren Gliedern) entscheidet über Recht und Unverstand. Man kann die Gemeinde schelten, aber man muss ihr etwas dafür geben. Sie muss aber immer ohne Pathos und Emphase empfinden können, dass das stets aus der Sendung Dessen geschieht, von dem geschrieben steht Matth. 9, 36«.[68])

Die Seelsorge erscheint also ein Ort, wo die Christen von der Furcht befreit werden, die unerwartete Formen haben und annehmen kann: »Die Angst um die Religion ist ein Zeichen von Glaubensschwäche. Ich kann nicht dafür, dass mir beim Lesen der Schriften Brunners und Kutters klar zu werden anfing, dass zu der Schwäche des Christentums sich die Angst um die Kirche gestellt, und diese Furcht erscheint mir last not least auch aus dem Ökumenismus, sobald er das Schielen nach Rom nur durch das Schielen nach einer Herde ablösen sollte.[69]) Es ist zugleich auch ein beständiges Rufen nach Treue zur Revolution, die der Mensch nicht selbst macht, sondern die Gott mit ihm und durch ihn dadurch vollbringt, dass er in Christo, (der die Revolution ist) zum unbeschränkten Bestimmer der Existenz und des Wertes jeder Gesellschaftsgrösse geworden ist.[70]) In dieser Bestimmung und Sendung, in diesem Kampfe auszuharren, bedeutet als Einzelner sowohl als Kirche Gottes bereit zu sein gegen alles allzu Menschliche in der menschlichen Gesellschaft. Wie schwer und wie vielseitig das ist, weiss jeder, der sich je in diesen Dienst gestellt hat. Die Kirche selbst will allerdings alles andere als diese Bereitschaft sein und gerade dadurch liefert sie den Beweis dafür, dass eine christliche Existenz in diesem Dienste zu leben und so in der Funktion eines Memento das Los des Christen und die Funktion eines Soldats und Wachpostens auf sich zu nehmen, die radikalste Revolution ist, zu der sie noch nicht heranwachsen ist: »... einen Beweis dafür, wie es sich im Christentum um die radikalste Revolution handelt, sehe ich gerade darin, dass niemand, wahrlich nicht einmal die Kirche Lust dazu hat, dass sie alles Mögliche, nur nicht Kirche - am liebsten eine Universalgrossmacht oder Generalversicherunganstalt sein will.«[71])

g) Freiheit der Kirche

Im Gegensatz zu einer solchen verängstigten, auf allen Seiten sich sichernden und versichernden Kirche und dem erschreckten Durchschnittschristen, sah er als Ziel

die freie Kirche, ja, Kirche und Christ zu sein bedeutete für ihn frei zu sein: »Die Religion selbst ist Ausdruck und Produkt der Freiheit. Der Mensch ist insofern frei, wieviel Freiheit seine Religion hat und wieviel sie ihm davon bietet. Der Kampf um die Religionsfreiheit in der Reformation krönt das Ringen um die übrigen Freiheiten wenn er es nicht sogar eröffnet, er kontrolliert die Notwendigkeit dieser Freiheiten und entscheidet über ihre Vitalität. Auch die Kirche braucht allerdings Freiheit. Innere Freiheit. Erst mit dieser hat die äussere Freiheit Wert, dann erst stellt sie keine Gefahr dar, wie sie für die mittelalterliche Kirche gefährlich war, bei der sie in die Lust der Augen und den Stolz des Lebens ausartete ... Lasst uns an der Erkenntnis halten, dass schöne Seelen eine schöne Kirche bauen, lasst uns lernen, was Seelen ohne Furcht und Tadel sind.«[72])

So sieht Daněk die Freiheit des Menschen und der Kirche. Und ihre Wurzeln? Hier kehrt er dorthin zurück, woher er ausgegangen ist und woher jede wahre Religion hervorgeht, zur Begegnung mit Gott: »Die Freiheit der christlichen Seele ist tiefer gegründet ... als in der Sehnsucht nach dem Paradies, hier oder dort — genügt ein wenig Phantasie und Leichtgläubigkeit ... So müssen wir glauben, wenn wir zuversichtlich glauben sollen: weil wir schon jetzt vom geistlichen Tode ins Leben mit Gott hinübergetragen sind, dürfen wir auch an die Existenz nach dem Tode und das ewige Leben glauben. Der Glaube an den Himmel und seine Seligkeit ist nur eine Konsequenz und ein Beweis des erlebten Heils, keineswegs eine Bedingung und Voraussetzung der wahren Frömmigkeit, geschweige denn irgendein Postulat ... Und solcher Seelen bedarf eine freie Gemeinde ohne Furcht und Tadel«.[73]) Davon entspringt auch das Verständnis dessen, was die Eschatologie bedeutet und meint: »Der Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung der Eschatologie ist in der Überlieferung von den Werken Gottes wie in den uralten Zeiten und freilich auch in der Bitte um seinen Willen ‚wie im Himmel also auch auf Erden'«.[74])

V. *THEOLOGE UND ZEUGE*

Aus allem, was wir hier nur in Abkürzung aus dem Werke und der Theologie Daněks in einer wirklich nur informativen Skizze andeuten konnten, ist wohl zu sehen, dass es sich bei ihm nicht um eine nur durch fachwissenschaftliche Interessen motivierte partielle Radikalisierung der Probleme der religionsgeschichtlichen Schule oder um deren Vertiefung und Umwertung handelte.[75]) In allem und überall ist das Werk Daněks als Ausdruck der Verantwortlichkeit eines Theologen, der in beständigen Augenmerk an Gott (vergl. Ammerkung 4) in einer besonderen theologischen und kirchlichen Situation die Schaffung einer verlässlichen dogmatischen und bekennenden Basis für seine Kirche anstrebte, die er gleich wie die allgemeine Kirche über alles liebte. Immer und in allem ging es ihm um ein verantwortungsvolles theologische Denken, um wissenschaftlich und theologisch verlässliches und kirchlich und religiös fruchtbares Zuendedenken der Konsequenzen des unerforschbaren Geheimnisses der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, der Wirklichkeit, dass Gott sich in Seinem Worte offenbart hat.

Ich bin mir der unvermeidlichen Lückenhaftigkeit dieser Skizze bewusst. Vieles würde klarer werden, wenn die Möglichkeit einer detaillierten Analyse und reicheren Dokumentierung gegeben wäre. Eine Reihe von Problemen, die Prof. Daněk beschäftigten, und die ebenfalls die hier angeführten Thesen ergänzen und erklären würden, konnte nicht einmal erwähnt werden. Es wurde hier in der Haptsache nur die Konstruktion seines Gedankenbaues gezeichnet, in dem das Wesentliche, die exegetische Untermauerung, fehlt. Es wäre ein unverzeihlicher Fehler, wenn es sich hier nicht nur um den ersten informativen Artikel handelte und wenn nicht eine sukzessive Her-

ausgabe von Belegen beabsichtigt wäre. Dies schon deshalb, weil bereits daraus, was hier skizziert worden ist, eine ganze Reihe von Fragen und legitimen Problemen hervorgeht, mit welchen sich jeder verantwortliche Theologe befassen muss. So zum Beispiel: Die Schrift als Ort der revelatio specialis. Die Frage der gegenseitigen Beziehung des Alten und Neuen Testaments und die Beziehung beider zum Worte Gottes. Genügt es zu sagen, dass das Neue Testament die Endsilbe des Alten ist? Das Problem der Inkarnation. Ist es theologisch legitim, die These von dem komplexen Charakter der biblischen Gestalten auf die Botschaft der Evangelium von Jesus Christus geltend zu machen? Die Beziehung der Offenbarung zur Geschichte. — Es tauchen freilich auch methodische Fragen auf, so z. B.: Ob die biblischen Termine so angewendet werden können, als ob sie unveränderliche Grössen wären und fast ohne Rücksicht darauf, in welcher Schicht der Tradition und in welchem Umkreis sowie in welcher Funktion sie gebraucht worden sind?

Alle diese Fragen und viele weitere sind nötig und allerdings auch fruchtbar überall dort, wo die These von der permanenten Reformation als Verpflichtung und Privilegium angenommen wird. Prof. Daněk selbst wäre der Letzte, der den Antworten auf diese Fragen ausweichen würde. Es ist jedoch sicher, dass seine Antworten an der Methode festhalten würden, die er in einer fast schon stereotypen Weise jedem gegenüber geltend machte und von jedem verlangte, der mit ihm über die theologische Problematik reden wollte: »Die Theologica muss man ohne Geschichte und ohne Ethik usw. behandeln. Was man sagen will, muss man zuerst theologisch sagen, sonst kommt man weder selbst vom Fleck, noch wird jemand vom Fleck bringen.«[76])

Für ihn aber, der seine theologische Existenz in einer ausserordentlich intensiven Weise lebte, bedeutete jedoch die Antwort immer mehr als nur wissenschaftliche Belehrung in einer speziellen Frage. Seine Antworten waren ein *Zeugnis*. Er war sich immer dessen bewusst, dass dem Menschen keine noch so fromm klingende Phrase oder Hinweis helfen kann, dieses oder jenes Problem sei nur Sache der Fachtheologie: »Die Sachen verhalten sich nicht einfach so, als ob das spekulative Interesse und der logische Gesichtspunkt in der Religion bloss eine üble theologische Gewohnheit oder ein Steckenpferd der Philosophen wären — niemals, auch das Volk *will* religiös *denken*. Wir bieten aber dem tschechischen Menschen immer nur irgendein religiöses Leben.«[77]) Es war für ihn die grösste Freude und der reinste Stolz, wenn ihn auch der sprichwörtliche »Michel vom Lande« in dem grundlegenden theologischen Zutritt verstand.

Gegen Konventionen und Vorurteile kämpfte er hartnäckig. Wenn er auch vom Anfang seines Wirkens an, zielbewusst mit einer der von ihm erwählten Methode ganz beispielhaften Treue (Wissenschaft, das ist Methode, Methode, das ist Wahrheit) vorging, so schützte er gerade durch diese Methode andere und sich selbst vor dem selbstzufriedenen Erstarren auf den einmal erreichten Resultaten: »Das Wort »definitiv« gefällt mir nicht. Die Begriffe des Definitiven und der Wissenschaft schliessen sich streng genommen aus«. Und freilich, nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Kirche.

Deshalb kannte er weder die Definitive der Kirche noch einmal in der Kirche. Er erstarkte und wurde gestärkt durch die Dynamik seines Ringens, das er gleichzeitig an mehreren Fronten führte, die letzten Endes für ihn eine einzige Front bildeten, im Bewusstsein, dass die Aufgabe, vor der er steht, über die Kraft eines einzigen Menschen geht und gleichsam in der Ahnung, dass es ihm nicht vergönnt sein werde, selbst nicht einmal die dringendsten und grundlegenden Aufgaben zu beendigen. Er verlässt die unvollendeten Vorbereitungen zur Herausgabe der Anmerkungen zur Kralitzer Bibel, womit er seiner Kirche die in ihr im Gebrauch stehende Übersetzung der Schrift, die, seiner Meinung nach ohne jene Anmerkung, ein Torso bleibt, vollständig in die Hand

geben wollte. Umso eher, als seine Kirche in der heutigen theologischen Situation die Kralitzer Bibel auch fernerhin als Quelle des religiösen Denkens in bewusster Anknüpfung an ihre zeitgeschichtliche religiöse Auffassung behalten muss...«[78]) Er beendigte nicht die Verarbeitung des prinzipiellen Gesichtspunktes seiner ganzen wissenschaftlichen Arbeit — Verbum und Facta, das für ihn das Schlüsselproblem war. Er verliess die begonnene Revision der Übersetzung des Heidelberger Katechismus, den er als ein für seine Kirche unentbehrliches Buch betrachtete. Die neue theologisch und formal möglichst vollkommene Verdolmetschung des Heidelberger Katechismus, (den er erläuterte, und von neuem mitlernte, z. B. auch im Kreise, in dem die erwähnte Auslegung des 1. Petrusbrief entstanden ist) war keine Arbeit nur ad hoc, sondern ein wesentlicher Bestandteil seines Planes und seiner Fürsorge für die Kirche und die reine Lehre. Ebenso wenig beendigte er freilich auch seine Vorträge an der Hus-Fakultät im Wintersemester und den Bibelstunden-Kurs im Kreise der Brüder und Schwestern, den zu leiten er zur Zeit der Unterbrechung der Tätigkeit der Hochschulen in zweiten Weltkrieg begonnen hatte und den er ach unter den veränderten politischen Verhältnissen weiter leitete. Hier überall und durch dies alles kämpfte er gegen die dogmatische Schlamperei und Halbheit, indem er hier und anderswo mit dem Apostel nichts anderes wusste ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten (1. Kor. 2, 1—2).

Daran erinnere ich deshalb, da nach meinem Urteil jeder, der an das Studium des Werkes Slavomil Daněks kritisch, wie es stets auch sein eigener Wunsch war, tritt, muss und sollte diesen Hintergrund kennen und nie vergessen. Und es ist auch nötig, das in Erinnerung zu bringen, wovon nicht einmal seine Freunde viel sprechen, aus Ehrfrucht, die wir haben, wenn wir heilige Stätten betreten. Prof. Daněk hinterliess vor seinem Tode, bevor er von seinem Krankenbett auf den Operationstisch stieg im Bewusstsein des Ernstes seines Zustandes, einen Zettel, dem die Einzigartigkeit der Situation einen einzigartigen Platz nicht nur in seinem theologischen Schaffen, sondern auch die grundlegende Bedeutung eines Beleges über sein christliches Ringen verlieh. »Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater... und an das ewige Leben«. Zu meinen, dass die Punkte nicht eine Klammer, sondern eine Weglassung oder Distanz von den hier nicht direkt angeführten Artikeln des Apostolicum bedeuten, wäre nur demjenigen möglich, der diesen Kirchenlehrer als solchen wie er war, nicht kannte oder nicht kennen wollte. Der Zettel selbst ist ein erstklassiger und unerschütterlicher Beweis dafür, dass Prof. Daněk Theologe und Zeuge war, dass er nicht an der Peripherie der Kirche, sondern in ihrem Zentrum stand und deshalb auch ihre zentralen Fragen beantwortete.

Dass man ihn nicht verstand? Seit wann ist ein wohlwollendes oder biederes Aufnehmen vonseiten der andern Zeichen des Zeugen und Verkünders der Wahrheit? Dass er sich in einigen Teilfragen vielleicht doch irrte? Wer hat je einem unfehlbaren Menschen gesehen? Er sagte jedoch nie etwas und vor allem schrieb nichts, was er als Gelehrter und Christ nicht mit gutem Gewissen verantworten könnte, und wofür er nicht einst Dem Rechenschaft ablegen könnte, (wie die, die ihr »Herr, Herr« plappern), den er Lob preiste, dem er aber mehr geben wollte. Darüber sagte er anlässlich seines 60. Geburtstages: »Alles Sein, die ganze Existenz gehört Gott. Nicht nur: Soli Deo gloria. Soli Deo existentia! Daraus soll alle Arbeit, auch die alltäglichste, entspringen!«

[49]) Ibidem S. 45.

[50]) Die Kirche, ein Revolutionsgebilde der religiösen Gesellschaft S. 16. — Zur Ergänzung des Zutrittes Daněks zur Lehre vom Heiligen Geist füge ich hinzu: ... »nur sehr langsam

setzte sich in der kirchlichen Theologie die hypostatische Selbständigkeit des Geistes. Sodass diese seine Beschaffenheit, intergrierend (unteilbar) mit Christus verbunden und dadurch mit dem in die religiöse Gesellschaft eingreifenden Gott manifestiert, dass Gott hier die Oberhand behalten will. Nur dieses, Theozentrismus oder viellecht besser Theokratismus, willen, führe ich die Meinung an, dass der Geist dem Christen als das ewige, dem menschlichen Herzen weit aufgetane Selbstwusstsein Gottes gilt. (Otto Kirn RE 1908—29 113 Paraklet). Aber mehr als ein derart persönliches, bleibt bereits hernach im Christentum eben das kollektive Bewusstsein von der Zugehörigkeit des Geistes zur Kirche und die von hier aus folgende permanente Sehnsucht nach Erweckung. A. a. S. S. 19.

[51]) Ibidem S. 17.
[52]) Christus-Revolution S. 29f.
[53]) Briefe an die Boten (Predigtensammlung) S. 80.
[54]) Christus-Revolution, S. 50.
[55]) ZVEST (Korrespondenz) 6. 6. 1944. ad K. Barth: Gotteserkenntnis und Gottesdienst 38, S. 201 ss.
[56]) Die religiöse Bedeutung des Dogma S. 19.
[57]) Ibidem S. 3/4.
[58]) Ibidem S. 16.
[59]) Die Religiöse Bedeutung des Dogmas S. 19.
[60]) Ibidem S. 16—17.
[61]) Ibidem S. 22.
[62]) Briefe an die Boten (Predigtensammlung) S. 64.
[63]) Christus-Revolution (Kirche, Revolutionsgebilde der religiösen Gesellschaft. S. 22—24.
[64]) Briefe an die Boten. S. 94.
[65]) Briefe an die Boten (Predigtensammlung) S. 90—91.
[66]) Briefe an die Boten (Predigtensammlung) S. 90—91.
[67]) Ibidem 25, 26 u. 28.
[68]) ZVEST 28. 1. 1944.
[69]) Christus-Revolution S. 30—1.
[70]) Christus-Revolution S. 10—1.
[71]) Christus-Revolution S. 33—4.
[72]) Briefe an die Boten S. 69—70.
[73]) Briefe an die Boten S. 74—5.
[74]) Verbum und Facta des A. T. S. 29.
[75]) J. B. Souček: Slavomil Daněk, Ein Versuch um die Analyse seines theologischen Werkes. Theologia evangelica 1950. S. 69.
[76]) Český bratr 1941. S. 40.
[77]) Die religiöse Bedeutung des Dogma S. 8.
[78]) El Schadaj (Der zeitliche Hintergrund des A. T.) S. 187.

KAROL GÁBRIŠ

Codex Maurocordatianus

II. Analyse des ersten Codexteiles.

Im Einführungsabschnitt des Codex Maurocordatianus (S. 1-51), der als Hilfsmittel des Gottesdienstes diente, spiegeln sich manche Bräuche in der Kirche der Entstehungszeit dieses Codex wieder. Obgleich dieser Teil etwas später als die Evangelien im Codex geschrieben wurde (man sieht es an der Schrift), weist er auf ältere, in der Kirche schon vor dem Aufschreiben des Codex in Anwendung stehende Lectionare hin. Ihr Text diente als Grundlage für die Zusammenstellung der Perikopenverzeichnisse und laut diesen entstanden auch Korrekturen im Evangelientext des Maurocordatianus. In den Einführungsabschnitten des Codex erkennt man auch die Anordnung des Kirchenjahres nicht nur was die christlichen hohen Feste, sondern auch Märtyrer- und Heiligentage, die nicht auf Feiertage fallen, betrifft. Die grosse Bedeutung dieses Codexteils besteht ferner darin, dass er auf irgendwelche Gewohnheiten bei Anwendung der Evangelientexte hinweist (z. B. auf mehrfaches tägliches Vorlesen zu bestimmten Tagen); andere Texte führt er serienmässig für mehrere Tage auf, etliche werden sogar im Falle der lectio continua ausgelassen. Daraus ist es ersichtlich, worauf die Kirche damals in den Evangelien Nachdruck legte und was sie für weniger bedeutend hielt. Die Anfügung des anleitenden Abschnitts hat den Codex für die tägliche Vorlesung verwendbar gemacht. Das er auch solche Anwendung gefunden hat, erkennen wir aus Ergänzungsbemerkungen am Rande des Evangelientextes, sowie aus solchen Textergänzungen, die den Text jenem des Lectionarium anpassen sollten, da das Lectionarium die Grundlage für die Zusammenstellung des Perikopenverzeichnisses darstellt.

(D i e F o r m). Der Einleitungsabschnitt unterscheidet sich vom restlichen Teil der Codexhandschrift schon durch seine Form. Da es sich mit Ausnahme der Eusebius' Kanones einerseits um diejenigen auf Grund einer bestimmten Reihenfolge der Tage, anderseits um diejenigen auf Grund bestimmter Evangelienteile aufgefasste Verzeichnisse handelt, war es nötig, die Tage zu bezeichnen und betreffende Teile der Evangelien genau zu bestimmen. Während bei der Bestimmung der Tage ihre Anzahl im Monat oder die Zahlen einzelner Wochentage sowie der (laut bestimmten Zeitabschnitten gezählten) Wochen behilflich sein konnten, dienten bei der Bestimmung der Evangelienabschnitte nur teilweise und meistens erst nachträglich die erwähnten Zahlen der Kanones Euseb's als Hilfsmittel der Textauswahl. Die Abschnittszahlen der Kanones werden daher meistens als Randbemerkungen und nur zeitweilig im Text vorgefunden. Die Evangelientexte weisen die Bezeichnung des Anfangs und des Schlusses betreffender Perikope auf. So entsteht im ersten Kodexteil eine starke Vermischung von Zahlwerte tragenden Schriftzeichen mit eigentlichen

Buchstaben. Ständige Anwendung von Verkürzungen und wenig regelmässiger Wechsel der braunen sowie der roten Tinte verursacht nicht nur einen Formunterschied des Perikopenverzeichnisses von dem Evangelientext, sondern auch seine schwierige Lesbarkeit. Was die graphische Form betrifft, besteht ausserdem auch ein Unterschied zwischen dem Brief an Karpian, der Einführung in die Kanones Euseb's und den Kanones selbst einerseits und den übrigen Teilen des Codex anderseits. Die Übersichtlichkeit wird nur dadurch erzielt, dass etliche Abschnitte durch Dekorationslinien voneinander abgetrennt werden.

(Inhalt des ersten Teils.) Der Grossteil des ersten Codexabschnitts enthält das sogenannte Synaxarion und Ménologion. (Das erste hat 19 Seiten, das zweite fast 15 Seiten). Synaxarion ist ein Perikopenindex für das ganze Kirchenjahr von Ostersonntag an bis an Karsamstag. Die Bezeichnung Synaxarion ist darauf zurückzuführen, dass es sich hier um eine Vorlesung in gottesdienstlicher Versammlung (synaxis) handelt. — Ménologion ist ein Verzeichnis der Evangelien, die auf unbewegliche Feiertage des Jahres und auf Heiligentage fallen. Während die Bezeichnung Synaxarion in unserem Text vorkommt (auf S. 4 finden wir inmitten einer Zierlinie, die die Zeit nach dem Pfingstsonntag von jener, welche nach ostern kommt, abtrennt, die Verkürzung *συναξρ*), fehlt im Text die Bezeichnung für Ménologion. In der Ostkirche hiess Ménologion genau das, was in der abendländischen Kirche Calendarium und Martyrologium genannt wurde. Deswegen verwechseln manche mit Unrecht Ménologion für Kalendologion. Nach Gewohnheiten der Ostkirche begannen die Ménologien am 1. September und oft enthielten sie ausser den Märtyrer- und Heiligenverzeichnissen auch Angaben über den Lebensweg der Erwähnten. Die sogenannten Menaea hatten auch eine Anleitung für gottesdienstliche Kultordnung eines Heiligentages zum Inhalt. Davon blieben in unserem Ménologion nur Hinweise auf Evagelienvorlesungen des betreffenden Tages, wenn auch für andere Tage eine mehrfache Lektion angegeben wird.

Dem Synaxarion und Ménologion folgt ein Index der gelegentlich vorkommenden Evangelien (in zwei Teilen, auf zwei Seiten) und dem Hinweis auf sogenannte »Morgenlektionen zum Tage der Auferstehung« folgt ein zum Synaxarion und Ménologion gehörender Abschluss. Vier Seiten werden dem Euseb's Brief an Karpian gewidmet, eine Seite der Einleitung in die Eusebius' Kanones und zehn Seiten den eigentlichen Kanones Euseb's.[1])

(Die Einheit des Synaxarion und Ménologion.) Der erste Kodexabschnitt stellt ein bestimmtes, ausgeprägtes Ganzes dar und wurde so auch absichtlich aufgefasst. Das erkennt man besonders am Synaxarion und Ménologion, die es nur gemeinsam ermöglichten, dass das ganze Jahr hindurch der Gottesdienst fliessend abgehalten werden konnte. Schon bei ihrer schriftlichen Verfassung wurde darauf Rücksicht genommen, dass diese zwei gemeinsam in Verwendung stehen werden. Dies kann folgendermassen bewiesen werden:

a) Die Einheit des Synaxarion und Ménologion wird auf der S. 36, also nach dem Abschluss des Ménologion, durch eine umfassende Anmerkung darüber bezeugt, in welcher Reihenfolge die vier Evangelien vorgelesen werden müssen. Diese Anmerkung sollte eigentlich dem Synaxarion vorangehen, um dem Aussuchen der Evangelienabschnitte anleitend behilflich zu sein. Sie gibt die Reihenfolge wieder, in welcher die einzelnen Perikopen im Laufe des Kirchenjahres (also nicht im Verlauf des gewöhnlichen Jahres, das im Osten seit dem 1. September anfing) nacheinander folgen. Sie gibt an, dass die Perikopen

des Johannesevangelium von Ostern bis zu der Pfingstzeit vorgelesen werden.[2]) Lukas wurde seit dem Neujahr (im September) bis Freitag der 12. Woche dieser Reihe, ferner ab Faschingmontag bis Freitag, sowie an Sonn- und Samstagen seit dem Neujahr bis zur Fastenzeit vorgelesen. Diese Anmerkung betrifft nur Synaxarion, auf Ménologion bezieht sie sich nicht. Offensichtlich hat sie ihren Ursprung nicht in der Entstehung unseres Codex, sondern schon vorher und der Abschreiber hat ihr eine falsche Stelle zugewiesen.

b) Der Schlussbemerkung geht seit Anfang der 36. Seite ein Verzeichnis von 11 Evangelienperikopen voran, genannt *εὐθινὰ ἀναστάσιμα*, die eigentlich im Synaxarion anzuführen waren, da sie in die Perikopenregister, der am Tage der Auferstehung zu lesenden Perikopen, gehören. Im Lectionarium aus dem 12. Jahrhundert, das in Kollegium Romanum zu finden ist, werden diese Evangelien tatsächlich vor dem des Ostersonntags angeführt.

c) Auf die Einheit des Synaxarion und Ménologion weist auch das hin, dass im Synaxarion Bezeichnungen für solche Feiertage fehlen, die immer auf denselben Jahrestag fallen. Diese Festtage werden erst durch das Ménologion bestimmt, obgleich an einigen Stellen auch im Synaxarion angedeutet wird, dass auch die Tageslesung mit diesen Festtagen rechnet.[3]) Die unbeweglichen Feste fielen allerdings nicht immer auf denselben Tag im Rahmen des Kirchenjahres und konnten deswegen im Synaxarion nicht angegeben werden. Deswegen ist die Reihenfolge unseres Synaxarion von derjenigen verschieden, wie sie z. B. Wiener Lektionar aus dem 9. Jahrhundert zu finden ist; hier werden auch folgende Festtage angegeben: Verklärung, Mariä Geburt, Kreuzerhöhung, Vorabend der Geburt Christi, Beschneidung und Offenbarungsfest. In anderen Lektionarien werden noch weitere Festtage erwähnt.

d) Der auffallendste Beweis für die Einheit des Synaxarion und Ménologion liegt schliesslich darin, das die Texte im Ménologion nicht auf dieselbe Weise angegeben werden wie im Synaxarion, d. h. durch Anführung des Perikopenanfangs und -schlusses, sondern meistens nur mit Berufung auf einen bestimmten, im Synaxarion angeführten Tag, auf den derselbe Text fiel. Das bedeutet: ohne Synaxarion war das Ménologion überhaupt nicht brauchbar. Nur bei einem kleinen Teil der im Ménologion enthaltenen Tage werden die Texte selbständig angegeben. Das gilt überwiegend bei solchen, die im Synaxarion gar nicht vorkommen.

Diese Einheit des Synaxarion und Ménologion ist nicht in allen Kodizes so offensichtlich, ja in vielen Handschriften gibt es entweder nur ein Synaxarion oder nur ein Ménologion, selbständig verfertigt und brauchbar. Zu der gemeinsamen Verwendung hat die Entwicklung des gottesdienstlichen Lebens beigetragen und zwar in der Weise, dass für alle beweglichen und unbeweglichen Feiertage des Jahres, sowie für Märtyrer- und Heiligentage Evangelienlesestücke zur Verlesung bestimmt wurden. In unserem Kodex werden andere Perikopen (aus den Episteln oder aus dem AT) überhaupt nicht erwähnt, obgleich es ganz undenkbar ist, dass sie in der Ostkirche nicht bekannt oder nicht verwendet wären.

I. Synaxarion

Den Grundrahmen für das Synaxarion stellen die beweglichen Hauptfeste des Kirchenjahres dar, d. h. Ostern, Pfingstsonntag sowie die Vorfasten- und Fastenzeit. Ausserdem stellt das im September beginnende neue Jahr eine wichtige Grenze dar. In diesem Rahmen sind wesentlich vier Hauptreihen zu

unterscheiden: die Zeit von Ostern bis Pfingsten, vor Pfingsten bis zum Neujahr, vom Neujahr bis zur Festenzeit, und die Festenzeit. Die Feste des Weihnachtskreises haben die Anordnung des Synaxarion nicht beeinflusst.

(Der erste Zyklus.) Der erste Kreis des Kirchenjahres beginnt mit einem Lektionsverzeichnis für jeden Tag vom Ostersonntag an bis zum Pfingsttag. Der Ostersonntag wird »der grosse und heilige Passahsonntag« genannt. Diese Bezeichnung war in der Ostkirche üblich, wie es aus anderen Synaxarien, Lektionarien und liturgischen Büchern der Ostkirche schon in den Zeiten vor dem Ende des ersten Jahrtausends klar hervorgeht. Der nächstliegende Sonntag heisst: Sonntag *ἀντίπασχα*. Das ist der sogenannte erste Sonntag des johannäischen Vorlesungskreises. Die erste Woche nach Ostern heist: *ἡ διακαινήσιμος* und darnach werden auch die Tage dieser Woche bezeichnet. Der zweite Sonntag heist: *τῶν μυροφόρων* und an diesem soll morgens Mk 16, 9-10 oder der Text aus dem dritten, dem sogenannten Morgenevangelium des Auferstehungstages vorgelesen werden. Der fünfte Sonntag heist: *τοῦ τύφλου* nach der Evagelienlektion, die da gelesen werden soll (J 9, 1-38). Der sechse Sonntag gehört den »heiligen Propheten«. Diesem folgt der Sonntag N, d. h. *πεντηκοστή/ν* hat den Wert von 50 und mit diesem wird der 50. Tag nach Ostern bezeichnet.) Von den übrigen Tagen des ersten Zyklus wurden noch folgende bezeichnet: Freitag und Samstag vor dem Pfingstsonntag heissen: der Freitag und Samstag N, d. h. Pentekoste. An einem dieser Tage (am frühesten Freitags) gab es ausser der üblichen Lektion d. sg. *παραμονή* (Vorabend) N, d. h. ein Vorbereitungsabend für die Pfingsten mit einem selbständigen Lesestück (J 17, 18-26). Diese Lektion wurde schon am Donnerstag vorher in dem grossen Abschnitt J. 16, 23-17, 13 einbeschlossen — ein Beweis dafür, dass auch der Freitag vor dem Pfingstsonntag selbständig und in einer Zeit, der sich von der Leseordnung für übrige Tage der Pfingstwoche unterscheidet, bestimmt wurde, d. h., dass Freitag, Samstag und Sonntag schon früher miteinander ein festliches Ganze bildeten. Der Donnerstag der sechsten Woche nach Ostern hat eine besondere Bezeichnung; der fünfte Tag der Woche heisst also *ἡ ἀνάληψις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Für den Auferstehungstag gibt es einen doppelten Text: für die Morgenlektion und für eine Sonderliturgie. Der Mittwoch der 4. Woche heisst endlich: der vierte Tag *τῆς μεσοπεντηκοστῆς*, es ist also der Tag, der den ganzen Zyklus halbiert. Da die wochentliche »lectio continua« aus dem Johannesevangelium an diesem Tage nicht unterbrochen ist, ist es ein Beweis dafür, dass er zu keinem besonderen Fest wurde und dass der Name nur die Aufteilung des Zeitabschnitts in zwei Hälften darstellt. Die Wochen von Ostern bis Pentekoste wurden mit 1 bis 7 beziffert und tragen den Zunamen *τοῦ πάσχα*.

(Der zweite Zyklus.) Der zweite Zyklus besteht aus 16 Wochen, die vom Pfingstfest an bis zum Neujahr im September nacheinander folgen. Ausserdem schliessen sich ihm der 17. Sonntag und Samstag an, ohne dass auch die übrigen Tage jener 17. Woche erwähnt wären. In diesem Falle geht es also um das sogenannte *σαββατοκυριακή*. Es ist ein Überrest davon, dass ursprünglich, vor der Zusammenstellung des Synaxarion für jeden Tag der Woche, Lektionen nur für Sonntage und Samstage festgelegt wurden, was sich noch in der Fastenzeit, wo seit der 2. Woche auch nur Samstage und Sonntage angegeben werden, widerspiegelt. Nach der Beendigung des zweiten Kreises ist eine Bemerkung zu finden, dass der Text des 17. Sonntages der Matthäusreihe nicht immer verlessen wird. Demzufolge umfasst die dritte, die sogenannte Lukasreihe, den 17. Sonntag, den sie auch »Sonntag deskananäischen Weibes«, in Berufung auf den Text des 17. Sonntages der Matthäusreihe, nennt; be-

ziehungsweise wird dieser Text an Stelle des 16. Sonntages der Lukasreihe, welcher der »Sonntag des Pharizäer und des Zollners« heisst, gelesen.[4])

Im zweiten Zyklus gibt es keine besonders bezeichneten Tage, nur der 1. Sonntag heisst »Sonntag aller Heiligen« und der 1. Samstag heisst: Erster Samstag nach Pentekoste. Das Synaxarion wurde vor der Einführung des Trinitatisfestes am Sonntag nach Pfingsten, verfasst. Deswegen werden in diesem Zyklus die Sonntage seit Pfingsten und nicht seit Trinitatis gerechnet. Diese Reihe wird oft als Matthäuskreis zitiert, da fast alle Texte aus dem Matthäus genommen wurden. Nur von der 12. Woche an sind Wochentagstexte dem Markus entnommen, aber die Texte für alle Sonn- und Samstage sind auch hier aus dem Matthäus evangelium.

(Die d r i t t e R e i h e.) Die dritte Reihe umfasst die Zeit vom Neujahr an (im Sept.) bis zur Fastenzeit. Sie hatte 17 Wochen mit 17 Samstagen und Sonntagen. Diesen folgt der Samstag und Sonntag *πρὸ τῆς ἀποκρέω* (vor dem Fasching), die Woche *τῆς ἀπορέω*, der Samstag und Sonntag *τῆς ἀποκρέω*. Von der nächstliegenden Woche *τῆς τυροφάγου* (die letzte Faschingswoche, die letzte Vorfastenwoche) werden nur folgende Tage angeführt: Montag, Dienstag, Donnerstag, Samstag und Sonntag. Am Anfang dieses Zyklus steht eine Bemerkung, dass es sich um tägliche Lesung des Lukasevangelium handelt. Nur von der 12. Woche anfangend schliessen sich die Tageslesungen aus dem Markus an, jedoch die des Samstags und Sonntags sind auch hier dem Lukas entnommen, ausgenommen den letzten Samstag und Sonntag, wo es einen Matthäusstück gibt; ähnlich ist auch die Lektion am Sonntag *τῆς ἀποκρέω* aus dem Matthäus. Der einleitenden Bemerkung am Anfang unseres Zyklus zufolge fängt die Lukasreihe am Sonntag der Kreuzerhöhung an. Sie wird nach dem Herbsttäquinoctium berechnet, wie es in dieser Bemerkung heisst. In der Reihe wird ein besonderer Name dem 16. (Sonntag des Pharizäer und des Zöllners) und dem 17. Sonntag (Sonntag des kanaanäischen Weibes) gegeben. In der Woche *πρό τῆς ἀποκρέω* wird nur Samstag und Sonntag angegeben und in der Woche *τῆς τυροφάγου* fehlt die Erwähnung von Mittwoch und Freitag. An diesen Tagen dürfte es keine gottesdienstliche Evangelienlektion geben. Aus dem Ménologion erfahren wir noch den Namen des 4. Sonntags dieses Zyklus. Er heisst »der Sonntag des Samens« nach dem dazu gehörigen Text (L 8, 5-16).

(Der v i e r t e Z y k l u s.) Dieser Teil weist grösste Unregelmässigkeit und grössten Reichtum des Gottesdienstes auf. Einerseits kommen hier solche Tage vor, für die eine grössere Anzahl von Evangelienstücken angegeben wurde, anderseits gibt es solche Tage, an denen keine Evangelien gelesen wurden.

Die vierte Reihe kann als Fastenzyklus genannt werden. An Umfang ist sie die kürzeste. Sie zeigt zugleich, dass in der Fastenzeit die Evangelienverlesung nach völlig abweichenden Regeln erfolgte. Nur für die erste Woche *τῶν νηστείων* (der Fastenzeit) werden 6 Tage angegeben wobei der sechste als »der Vorbereitungstag« bezeichnet wird.[5]) Von weiteren 5 Wochen werden nur Samstage und Sonntage (*σαββατοκυριακαί*) erwähnt. Dann kommt der »Samstag des gerechten Lazarus« und der Palmsonntag (*τῶν βαΐων*). Schon am Palmsonntag gibt es nebst der geläufigen Vorlesung auch eine besondere liturgische Lektion (*εἰς τὴν λειτουργίαν*). Ähnlich ist es in der ganzen folgenden Woche, in der die Tage wie folgt heissen: der zweite heilige und grosse Tag, der 3. h. u. g. Tag, der 4. h. u. g. Tag, der 5. h. u. g. Tag. Es betrifft die Tage seit Montag bis Donnerstag der Karwoche. Jeder dieser Tage hat folgende

Lektionen: *εἰς τὸν ὄρθρον* (morgens) *εἰς τὴν λειτουργιαν* und *εἰς τὴν παννύχιδα* (abends). Die auf den Donnerstag fallende Vorlesung ist besonders reich an Liturgie (5 Lesestücke). Ausserdem hat der Donnerstag ein Evangelium für den Ritus der Fusswaschung, und ein Evangelium, das diesem Ritual folgt. Es ist ersichtlich, dass dieser Ritus in jener Kirche geübt wurde, wo Maurocordatianus zur Anwendung kam. Dasselbe ist auch daraus zu schliessen, dass selbst die Benennug »Fusswaschung« nur in Verkürzungen vorkommt, da sie gut bekannt war und jeder wusste, was mit *νιπτ* und *νιψασθ* gemeint wird.

Der Karfreitag wird ausdrücklich gar nicht angeführt (der einzige Fall im Synaxarion). Aber die umfangreiche Passionlektion, die zwischen Gründonnerstag und Karsamstag liegt, gehört im ganze natürlich nur dem Karfreitag. Auf den Gedenktag der Kreuzigung des Herrn fielen die sogenannten »Evangelien der heiligen Passion«. Es sind 11 Perikopen aus der Leidensgeschichte des Herrn, wie sie in den vier Evangelien erzählt wird. Darnach folgen die Evangelien *τῶν ὡρῶν*, vier Texte mit der Bestimmung, zu den vier kanonischen Stunden (1., 3., 6., 9.,) gelesen zu werden, d. h. nach unserer Rechnung um 6 Uhr früh, um 9 Uhr vormittags, um 12 Uhr und um 3 Uhr nachmittags. Auf denselben Tag fiel noch eine umfangreihe Liturgie, welche die Lesestücke aus dem Passionsschluss und aus dem Begräbnis des Herrn zum Inhalt hat.

Die abschliessende Erwähnung über den »Heiligen und grossen Samstag« bestimmt die Lektion über die Auferstehung und für die Abendliturgie sogar eine Lektion über die Erscheinung des Herrn den Jüngern (Mt 28, 1-20). So umfasst das Synaxarion das ganze Kirchenjahr.

Wie schon gesagt, sollten zum Synaxarion auch die sogenannten »Morgenevangelienlektionen zum Auferstehungstage«, gerechnet werden, die erst nach dem Ménologion und nach den Evangelienstücken für besondere Gelegenheiten angeführt sind.

(Gebrauch der Evangelientexte.) Bei der Zusammenstellung der Textabschnitte für einzelne Tage kamen mehrere Gesichtspunkte zur Geltung, die im Synaxarion gut erkennbar sind. Vor allem wurden Texte für die Festtage bestimmt: die Fastenzeit, der Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten. Diese Texte berücksichtigen die Bedeutung der betreffenden Tage. Demnach kommt die Bestimmung der Sonntagsperikopen. Es handelt sich da nicht um altkirchliche geläufige Perikopen, sondern im ersten Zyklus sind es Johannesstücke (ausser des 2. Sonntags), wobei die Lektionen an die Nacheinanderfolge der Evangeliengeschichte sich nicht halten. Dagegene sehen wir im 2. und 3. Zyklus, dass die Sonntagslektionen aus dem Matthäus und Lukas die Evangelienfolge bewahren. Aus diesen zwei Zyklen geht klar hervor, dass die Texte für Sonntage früher als diejenigen für übrige Tage bestimmt worden sind. Dies ist auf die Bedürfnis der Kirche, Lektionen vor allem für die Feiertage festzusetzen, zurückzuführen. Erst dann wurden Texte für die übrigen Tage der Woche bestimmt. Dem Anschein nach geschah dies zuerst nur für Samstage, weil im zweiten und dritten Zyklus die Samstage ihre eigene Textfolge behalten. Ihre Perikopen stimmen der Sonntagsperikopenfolge fast überein, sind aber dabei ganz selbständig, was vor allem daraus zu sehen ist, dass fast in allen Wochen die Samstagsabschnitte denen der Sonntage vorangehen. Ausserdem ist als Erweis der selbständigen Abfassung der Samstagsperikopen das zu betrachten, dass im zweiten und dritten Zyklus, dort wo die Markuslektion anfängt, die Samstage (ähnlich wie Sonntage) die Vorlesung des Matthäus (im 2. Zyklus) und des Lukas (im 3. Zyklus) behalten.

COMMUNIO VIATORUM, 1958/2

Nach der Festlegung der Samstags- und Sonntagsperikopen (gemeinsam *σαββατοκυριακαί* genannt), kam es auch zur Textangabe für die übrigen Tage der Woche. Dafür galt ein im ganzen einfacher Gesichtspunkt: es handelte sich um »lectio continua« und zwar im ersten Zyklus aus dem Johannes, im zweiten aus dem Matthäus, im dritten aus dem Lukas. Der vierte Zyklus weist ganz selbständige Gesichtspunkte auf. Da aber Matthäus im zweiten Kreis für den ganzen Zyklus nicht ausreichte, geradeso wie im dritten das Lukasevangelium, wurde die Vorlesung im zweiten sowie im dritten Falle durch Lektionen aus dem Markusevangelium ergänzt und zwar so, dass im zweiten Zyklus bis Mk 8, 10 gelesen und im dritten mit Mk 8, 11 angefangen wurde. »Lectio continua« dieser Evangelien bedeutet nicht, dass sie ganz verlesen wurden. Einige Abschnitte werden ausgelassen, andere auch wiederholt, einige haben eine umgekehrte Folge. Aber der Vorgang, der zur Festlegung der Texte für alle Tage führte, kann auf diese Weise sehr gut verfolgt werden.

Dieser Vorgang hat an einigen Stellen eine ungewöhnliche, ganz verkehrte Textfolge verursacht. Z. B. in der 12. Woche des dritten Zyklus wurde das Lukasevangelium gelesen und zwar wie folgt: Montag L 20, 27-44; Dienstag 20, 46 — 21, 19; Mittwoch L 21, 5-8 und 21, 20-24; Donnerstag L 21, 28-38; Freitag L 21, 37 — 22, 9. Darnach kommt Samstag mit L 13, 18-20, dann Sonntag mit L 17, 12-19 und ferner Montag mit Mk 8, 11-21. Die verkehrte Rangordnung, die durch eine ungleichzeitige Perikopenbildung verursacht wurde, sehen wir z. B. in der 9. Woche des 2. Zyklus, wo vom Freitag bis zum Sonntag diese überraschende Reihenfolge zu finden ist: Freitag Mt 21, 12-14; 21, 17-19; Samstag Mt 15, 32-39; Sonntag Mt 14, 22-34. Diese Erscheinung kommt nicht nur in unserem Synaxarion vor, sondern auch in viellen anderen, da der Fortgang der Perikopenbildung im Grunde auf ähnliche Weise vor sich ging.

Wie schon erwähnt, befolgte die Kirche bei der Zusammensetzung der Lektionen die oben beschreibenen Grundsätze. Im Laufe der Zeit traten jedoch einige Änderungen ein, die durch Einfügungen der in betreffende Serien nicht gehörenden Texte verursacht wurden. Lasst uns nun unter diesem Gesichtspunkte die einzelnen Zyklen betrachten.

In erster Folge wurde das Johannesevangelium verlesen, doch am dritten Tag nach Ostern gab es die Perikope aus L 24, 13-35. Diese Perikope ist eine der altkirchlichen und fällt auf den 2. Osterfeiertag. Ihre Aufnahme in unser Synaxarion bezeugt, dass der Dienstag nach Ostern noch als der dritte Osterfesttag gezählt und gefeiert wurde. Die Morgenlektion am Himmelfahrtstag bestand aus Mk 16, 9-20, bei der Liturgie dieses Tages aber aus L 24, 36-53. Der Anfang des Johannesevangelium wurde dem östlichen Brauch gemäss für den Ostersonntag bestimmt (J 1, 1-18). Auf das Pfingstfest fällt die Perikope aus J 20, 19-23 (Jesus offenbarte sich den Jüngern) und auf die Liturgie desselben Tages der Abschnitt aus J 7, 37 — 8, 12. Zur Auswahl dieser Perikope hat einerseits die Erwähnung der Sendung des Heiligen Geistes im ersten Perikopenteil, anderseits der Perikopenschluss über das Licht des Lebens beitragen.

Im zweiten Zyklus wurde das Evangelium nach Matthäus und teilweise nach Markus gelesen. Die dem Matthäus entnommenen Perikopen stammen aus dem Teil 4, 25 bis Kap. 25. Aus dem Markus waren es Abschnitte von 1, 1 an bis 8, 10.

Im dritten Zyklus wurde Lukas vom 3, 19 bis zum Schluss des 23. Kap. und Markus vom 8, 11 an bis 15,4 verlesen. Wie schon erwähnt, wurde an den letzten zwei Sonntagen dieses Zyklus Matthäus gelesen. Auch die Lektion für den Samstag und Sonntag *τῆς τυροφάγου* besteht aus Mt 6, 1-13 und 6, 14-21.

In einer unvollständigen Woche, die diesen Tagen vorangeht, wurde Lukas gelesen und zwar in jener Nacheinanderfolge, wie die Sonntagslektion vor sich ging. Daraus geht hervor, dass die Vorlesung für die letzte Vorfastenwoche schon damals bestimmt wurde, als die Texte für Sonn- und Samstage dieses Zyklus festgelegt wurden. Es ist nur nicht festzustellen, ob sich diese Festlegung gleich auf alle Tage der letzten Vorfastenwoche bezog, oder nur auf diejenigen, die in unserem Synaxarion angegeben werden (Montag, Dienstag, Donnerstag). Es ist möglich, dass auch für Mittwoch ein Text aus dieser Folge ausgewählt wurde, weil zwischen dem Dienstags- und Donnerstagstext ein genügender Raum für eine selbständige Perikope zu finden ist. Im Synaxarion fehlt jedoch vom Mittwoch und Freitag jede Spur.

Der vierte Zyklus umfasst Lektionen aus allen Evangelien. In erster Woche wurden Abschnitte aus den zweiten Evangelienhälften und an den Fastentagen und Sonntagen Perikopen aus Markus gelesen, ausgenommen den ersten Sonntag, der mit einem Stück aus J 1, 43-51 besetzt ist, der schon für die Vorlesung am 4. Tag der ersten Passionswoche vorgeschrieben wurde. Dies ist eine Besonderheit, durch die sich unser Synaxarion von anderen unterscheidet. Im allgemeinen sollten an ersten fünf Fastensonntagen Abschnitte nur aus dem Markusevangelium vorgelesen werden. Am Samstag des Lazarus wurde die Nachricht über die Auferweckung des Lazarus vorgelesen (J 11, 1-45), am Palmsonntag vernahm die Gemeinde die Botschaft vom Einzug Jesu in Jerusalem nach Mt 21, 1-11; 21, 15-17 (d. h. mit Auslassung des Abschnitts über die Reinigung des Tempels). Auch für die Liturgie des Palmsonntags wurde das Stück vom Einzug Jesu in Jerusalem vorgeschrieben, jedoch nach dem Johannesevangelium und mit Anschliessung der Salbungsgeschichte in Bethanien (Joh. 21, 1-18). Die Lektionen der Karwoche bestehen aus Abschnitten aller Evangelien und zwar in dreifacher Auswahl. Die umfangreichste Liturgie fällt auf den Donnerstag. Man kann voraussetzen, dass die Bemerkung über eine Lektion während und nach dem Ritus der Fusswaschung (J 13, 3-11; 13, 12-17), die sich an die Abendlektion aus dem Markusevangelium schloss, auch eine umfangreiche, der Darstellung der entsprechenden Ereignisse aus dem Leben Jesu angepasste Abendliturgie bezeugt.

Elf Abschnitte aus der Leidensgeschichte nach den Evangelien passen am besten für den Karfreitag. Obgleich der Karfreitag namentlich nicht aufgeführt wird, aus dem erhaltenen Verzeichnis kann man folgendes folgern: a) an diesem Tage wurden selbständige Abschnitte aus allen Evangelien, die das Leiden Jesu verkündigen, gelesen (Evangelienlektionen der hl. Passion). b) Ausserdem wurden verschiedene Evangelienstücke besonders aus der Kreuzigungsgeschichte gelesen und zwar in einer genau vorgeschriebenen Zeit der kanonischen Stunden (zu 1. Stunde: Mt 27, 3-56, zu 3. Stunde: Mk 15, 26-41, zu 6. Stunde: L 22, 66-23, 49, zu 9. Stunde: J 19, 23-37). c) es gab noch eine besondere Liturgie, wahrscheinlich erst nach der 9. Stunde (also nach unserer 3. Nachmittagsstunde).

Am Karsamstag fand ein Frühgottesdienst mit der Lektion aus Mt 27, 62-66 und eine Abendliturgie mit dem Text aus Mt 28, 1-20 statt.

Wenn wier die altkirchlichen Evangelienperikopen mit den in unserem Synaxarion aufgeführten Texten vergleichen, sehen wir, dass sie nur am 1. Sonntag nach Ostern und am Himmelfahrtsfest übereinstimmen. Auf den 2. Sonntag nach Ostern wird die altkirchliche Perikope J 10, 11-16 vorgeschrieben, im Synaxarion finden wir aber Mk 16, 9-20 (wie am Himmelfahrtsfest). Andere Übereinstimmungen mit altkirchlichen Perikopen gibt es nicht.

(Die Angaben der zitierten Texte im Synaxarion). Wie schon bemerkt, werden die einzelnen Abschnitte aus der Heiligen Schrift so angegeben, dass der Perikopenanfang und Schluss zitiert wird. Die Anzahl der zitierten Worte ist verschieden. Einmal wird der ganze Vers angeführt, andersmal nur ein einziges Wort, ja es gibt sogar Stellen, wo nur ein Wortteil vorkommt (besonders zum Abschluss der Perikope, wenn es Mangel an Raum gibt, um das ganze Wort auszuschreiben, ist gewöhnlich nur seine Verkürzung zu finden.) Das Perikopenende wird fast ausschliesslich durch das Wort *τέλος* eingeleitet. Dem Perikopenanfang gehen an vielen Stellen folgende Anmerkungen voraus: *εἶπ ὁ κς* (der Herr sagte), oder: der Herr sagte den Seinen, oder: der Herr sagte denen, die zu ihm gekommen waren, oder: der Herr sagte zu den Jüngern, oder: der Herr sagte zu den Pharisäern. Es gibt auch Stellen, wo der Perikopenanfang nicht wörtlich dem Evangelientext entspricht, sondern nur seine verkürzte Umschreibung darstellt. (Z. B. am Mittwoch der 5. Woche des 2. Zyklus wird der Text im Synaxarion folgendermassen eingeleitet: *προσῆλθον τῷ Ἰησοῦ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι*. Diesen Text finden wir im Matthäusevangelium nicht, denn sein Wortlaut ist eine Umschreibung dessen, was Mt 12, 38 geschieht und wo es geschrieben steht: *τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων*. Die Verwechslung ist so entstanden, dass der Text des Synaxarion nicht aus dem Evangelium unseres Kodexes, sondern aus dem Lektionar zitiert wird.

Ein zweites Hilfsmittel der Perikopenangabe sind die Eusebianischen Kanones. Im ersten Zyklus werden sie mehrmals direkt im Synaxariontext angeführt. Von der zweiten Seite an werden sie aber nur nachträglich mit einer roten Schreibfarbe an den Textrand eingetragen und zwar so, das hie und da auch an das zitierte Evangelium erinnert wird. Dies kommt aber nur in dem Falle vor, wenn man während der Verlesung von einem Evangelium zum anderen übergehen muss. Ähnlich finden wir von Zeit zu Zeit auch im Text des Synaxarion eine Angabe, in welchem Evangelium die betreffende Perikope zu suchen sei. Dann wird der Abschnitt am Rande entweder mit der Bezeichnung *κε* (*κεφαλαίον*, Abschnitt) oder ohne diese nur mit einer Zahl, die er in der Eusebianischen Evangelieneinteilung hat, angegeben. Die den Kanon, in welchem sich das betreffende Stück befindet (1-10), angebende Zahl, wird in diesen Marginalien des Synaxarion nirgends angeführt. Auch im zweiten Kodexteil wurde am Textrand der Evangelien die Nummer des Kanons, aus welchem der betreffende Text genommen, nur nachträglich mit einer anderen Schreibfarbe und offensichtlich erst nach der Eintragung der Abschnittsziffern, angegeben. Im Falle, dass einige Perikopen im Synaxarion nicht in Übereinstimmung mit dem Anfang des Eusebianischen Abschnitts beginnen, finden wir da noch eine Bemerkung *με* (*μέσον*) wenn die Perikope igendwo im ersten Teil oder in der Hälfte des Eusebianischen Abschnitts anfängt, oder eine Anmerkung *τε*, falls die Perikope zu Ende desselben beginnt. Nur an drei Stellen des Synaxarion finden wir anstatt der Perikopenangabe eine Berufung auf einen anderen Tag des Kirchenjahres, für den dieselbe Perikope vorgeschrieben wurde. Es ist der 17. Sonntag der Lukasreihe mit Berufung auf den 17. Sonntag des zweiten Zyklus, dann der 2. Tag der 1. Fastenwoche mit Berufung auf den Samstag *τῆς διοσχόρω* und endlich der 3. Tag derselben Woche mit Berufung auf den Samstag *τῆς τυροφάγου*.

Im Falle, dass für einen Tag zwei oder mehrere Perikopen angegeben werden, wird das Ende des ersten Teils oder auch der weiteren Teile mit *λέγε εἰς* bezeichnet. Dann wird der Anfang der zweiten sowie der übrigen Perikopen

mit καὶ ὑπόστρεφε καὶ λέγε eingeleitet. Das Ende eines Schlussabschnitts wird auch in solchen Falle mit Hilfe von τε angegeben. Sollte auch manchmal bei den kombinierten Perikopen der Vorlesende auch einige Blätter umwenden, finden wir im Synaxarion die Bemerkung: »wende ... Seiten um« oder »schlage den Kanon Nr. ... auf«.

Auf diese Weise können die Synaxarionabschnitte bis auf unbedeutende Ungenauigkeiten gut bestimmt werden.

(Dem Synaxarion liegt ein selbständiges Lektionar zugrunde). Unser Synaxarion wurde dem Codex Maurocordatianus zwar später angeschlossen, wie es die nach dem Synaxarion vorgenommenen Ergänzungen im Evangelientext bezeugen, aber gleichzeitig hat es Bruchstücke eines Evangelientextes erhalten, die in einer anderen Handschrift, und zwar in der Gestalt eines Lektionars, welches auch älter sein konnte als der Evangelientext unseres Kodexes, überliefert wurden.

Das Lektionar, das der Verfasser unseres Synaxarion gebrauchte, gehörte teilweise zu einer anderen Evangelientextgruppe als der Text, von dem die Evangelien unseres Kodexes abgeschrieben wurden. Wir sehen es an den Abweichungen der Lesart des Synaxarion und der Evangelien in unserer Handschrift. Lasst uns einige davon berühren:

Joh. 3, 15 lautet im Synaxarion: ἔχει, im Evangelium richtiger ἔχῃ (so auch Textus Receptus). Mt 4, 25 Synax: τῷ sonst überall αὐτῷ. In diesem Falle setzen wir voraus, dass im L τῷ Ἰησοῦ stand, wobei Synaxarion nur einen Textteil aufgeführt hat. Mt. 5, 12 Synax: ἐν τῷ οὐράνῳ sonst überall ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Mt 8, 27 Synax: ἡ θαλάσσα καὶ οἱ ἀνέμοι, im Evangelientext und auch sonst gibt es eine verkehrte Nacheinanderfolge, Mt. 9, 14 Synax: προσῆλθον während im Evangelium προσέρχονται vorkommt. Um die Inkonsequenz zu beseitigen, steht im Evangelientext folgende Randbemerkung: προσῆλθον τῷ Ἰησοῦ οἱ μαθηταί. Im Lektionar, das dem Synaxarion zugrunde liegt, wurden selbständige Lesestücke gebildet und daher auch Pronomina personalia oft durch Personennamen ersetzt. So wird z. B. im Synaxarion oft an Stelle von αὐτῶ oder αὐτοῦ direkt der Name Jesu oder anderer Personen angegeben: Mt 8, 23 (hier wurde die Textgestaltung so vorgenommen, dass über αὐτοῦ das Wort Ἰησοῦ eingeschrieben wurde. Der Vorlesende sollte dann den so zurechtgemachten Text verlesen), Mt 12, 9, Mt 12, 46 (am Rande der Name Jesu) Mt 13, 10, Mt 13, 36, Mt 16, 20, Mk 5, 1, Lk 9, 12. — Mt 9, 36 Synax: εἶδεν in Evangelien ἰδὼν (es ist merkwürdig, dass hier auch die Randbemerkung im Evangelientext, die offensichtlich auf das Lektionar zurückgeht, ἰδὼν hat, wobei sie aber den Namen Jesu, der im Evangelientext fehlt, ergänzt.) Mt 7, 1 Synax: μὴ κρίνεται καὶ οὐ μὴ κρίθητε, im Evang: αὴ κρίνετε ἵνα μὴ κρίθητε Mt 9, 36 Synax: ἐπ' αὐτούς, sonst περὶ αὐτῶν. Mt 12, 14 Synax : ἐποίησαν sonst ἔλαβον (in der Randbemerkung des Evangelientextes: ἐποίησαν). Mt 12, 38 (oberwähnt) hat den Synaxariontext am Rande des Evangeliums eingeschrieben. Mt 13, 36 αὐτοῦ nur im Synaxarion (im Evangelium nachträglich mit roter Schreibfarbe eingetragen). Mt 15, 12 Synax: προσῆλθον οἱ μαθηταί τῷ Ἰησοῦ, im Evangelium προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Mt 15, 31 Synax: ἔδοξα (stimmt mit Cod. Sinaiticus überein), Evangelium und Textus Receptus: ἐδόξασαν. Mt 1, 9, Synax: ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, Evangelium: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Bei Mk 1, 13 ist die Wortfolge im Synaxarion ganz verkehrt. Mk 10, 46 Synax: ἐκπορευομένου τοῦ Ἰησοῦ εἰς Ἰεριχώ, Evangelium: καί ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχώ. Die Verwechslung der Präpositionen εἰς und ἀπό ist beachtenswert. Mk 3, 13 Synax: ἀνέβη, Evangelium: ἀναβαίνει (am Rande berichtigt). Bei Mk 4, 10 ist

der Text des Synaxarion ganz anders als der des Evangeliums, wobei eine interessante Randbemerkung am Text steht, die viel länger ist als der Synaxariontext selbst. Die Bemerkung lautet: *προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ καὶ μόνας καὶ ἠρώτησαν αὐτον σὺν τοῖς ιβ'.* Hier liegt der Beweis dafür, dass auch im Falle der Bemerkung im Evangelientext der Abschreiber nicht nur unser Synaxarion gebrauchte, sondern auch das Lektionar, das dem Synaxarion zugrunde liegt. Mt. 24, 1 Synax: *προσῆλθοντι τῷ Ἰησοῦ,* , Evangelium: *προσῆλθον οἱ μαθηταί.* In Mt 22, 35 steht im Synaxarion ausser dem Evangelientext noch: *νομικός τις προσῆλθον.* Mk 7,5 Synax: *ἐπερώτησαν,* Evangelium: *ἐπερωτῶσιν* L 4, 31 Synax: *ἦλθεν,* sonst *κατῆλθεν.* L 5, 35: der Text im Vergleich mit dem des Evangeliums lautet ganz anders (es handelt sich deutlich um einen Perikopenanfang im Lektionar, im Evangelium wird dieser Text am Rande erwähnt). L 8, 1: *ἐπορεύετο ὁ Ἰησοῦς* kommt nur im Synaxarion vor, im Evangelium am Rande nachträglich eingetragen. Andere ähnliche Textänderungen finden wir in Lk 18, 18, Mk 9, 17. L 23, 43 Synax: *ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.* Evang.: *ἐν τῇ παραδείσῳ.*

In anderen Fällen finden wir eine Übereinstimmung zwischen dem Synaxarion und dem Evangelientext, wie im Kodex erhalten blieb, er stimmt aber nicht mit dem byzantinischen Durchschnittstext überein (J 8, 59 J 2, 22 Mt 5, 42 L 4, 44 6, 23 7, 16). Bei J 14, 1 gibt es eine Überreinstimmung zwischen Synaxarion und der Handschrift D. Oft stimmt der Synaxariontext mit der Lesart der Koiné-Handschriftengruppe überein, ähnlich ist an einigen Stellen eine Verwandschaft mit der Textform des Koridethianus zu finden.

Aus allen diesen Erkenntnissen ergibt sich, dass das Lektionar, das dem Verfassungprozess des Synaxarion zugrunde liegt, nicht nur von einer alten Evangelienhandschrift abhängig war, sondern sich auf eine Textform stützte, die durch Kombination und Gestaltung mehrerer Lesarten entstanden war. Eine genaue Einreihung des Synaxarion in eine der Textgruppen ist daher sehr schwierig, auch wenn die Koiné-Lesart stark überwiegt.

2. *Ménologion*

Unter der Regierung des Kaisers Konstantin Kopronymos im 8. Jahrhundert wurde in Konstantinopel in breiterem Umfang der griechische Kalender eingeführt, der auch die Evangelienlektionen angibt. Er ist unter dem Namen *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων* bekannt. Ein solches Ménologion enthält auch unsere Handschrift. Es verfolgt die Feiertage Märtyrer- und Heiligentage vom 1. Sept. an bis zum 30. August. Es fehlt hier gänzlich der 7. Juni. Andere ursprünglich auch fehlende Tage wurden nachträglich unterm Strich eingetragen. Auf einige Tage fiel schon damals die Erinnerungsfeier mehrerer Heiligen oder Märtyrer. Diese Verbindung wurde einerseits durch die immer wachsende Anzahl der Heiligen, anderseits dadurch, dass manche Heiligen ein gemeisames Los hatten(wie Kosmas und Damian u. a.), verursacht.

Von den Festtagen, die an keinen bestimmten Namen anknüpfen, seien hier besonders folgende hervorgehoben: im September der Tageszyklus vor dem 14. d. M., an welchem das Kreuzerhöhungsfest gefeiert wurde. Der Weihnachtskreis im Dezember vom 24.—27. d. M. Am 2. Jänner, also gleich nach dem »Beschneidungsfest unseres Herrn Jesu Christi und in Heiligem Vater unseres grossen Königs«, fängt ein mit dem Epiphaniasfest zusammenhängendes Zyklus an (er gipfelt am 6. Jänner). Am 24. Februar das »Fest der Auffindung des

Hauptes Johannis« und am 29. August das »Fest der Enthauptung Johannis des Vorläufers«.

Unser Ménologion weist nur wenige Tage auf, auf welche das Erinnerungsfest desselben Heiligen fiele, wie später in der Westkirche. Mit dem bei uns geläufigen Kalender sind folgende Tage im Einklang: 8. Sept. Mariä Geburt, 14. Sept. Kreuzerhöhung, 20. Sept. Heiliger Eustathius, 18. Okt. Heiliger Evangelist und Apostel Lukas, 17. Nov. Heiliger Gregorius der Wundertäter, 21. Nov. Mariä Opferung, 30. Nov. der heilige Apostel Andreas, 4. Dez. Heilige Märtyrerin Barbara, 5. Dez. der hl. Sabas, 6. Dez. der Nikolaustag, 7. Dez. der Ambrosiustag, 25. Dez. die Geburt unseres Herrn Jesu Christi, 1. Jänner die Beschneidung Jesu, 6. Jän. die hl. Offenbarung des grossen Gottes und unseres Heilands Jesu Christi, 17. Jänner Antonius der Grosse, 27. Jänner der hl. Johannes Chrysostomos, 2. Febr. Mariä Reinigung, 5. Febr.. die hl. Agatha, 25. März Mariä Verkündigung, 2. Mai hl. Athanasius, 11. Juni die hl. Apostel Bartolomäus und Barabas, 24. Juni die Geburt Johannis des Täufers, 29. Juni die hl. Apostel Petrus und Paulus, 2. Juli Mariä Heimsuchung, 20. Juli der hl. Prophet Elias, 22. Juli die hl. Maria Magdalena, 27. Juli der hl. Pantaleon, 6. August die Verklärung des grossen Gottes und unseres Heilands Jesu Christi, 10. Aug. der hl. Laurentius, 15. Aug. Mariä Himmelfahrt, 24. Aug. der hl. Bartholomäus. Beim Vergleich mit den Kalendern der Westkirche noch aus dem 18. Jh. haben wir noch eine grössere Anzahl von Tagen festgestellt, auf welche die übereinstimmenden Erinnerungsfeste fielen. Ausserdem gibt es Tage, an welchen im westlichen Kalender eine Verschiebung um einige Tage, unserem Ménologion gegenüber, vorkommt. (Z. B. der Tag des Propheten Sacharja fällt im Ménologion auf 5. Sept., sonst auf 6. Sept.; das Fest der Thekla im Ménologion am 24. Sep., sonst am 23. Sept. Zu den Besonderheiten gehört auch die Verschiebung des Märtyrer Stephanus-Festes auf den 27. Dezember, obgleich dieses in anderen Ménologien auf 26. Dez. fällt. In unserem Ménologion wird auf den 26. Dez. ein Marienfest vorgeschrieben. Wir haben noch 12 ähnlich Verschiebungen festgestellt.)

In unserem Ménologion gibt es insgesamt 9 Marienfeste. Davon stimmen einige mit anderen Ménologien überrein: Mariä Verkündigung am 25. März, genannt *ἡμέρα εὐαγγελισμοῦ*; 2. Febr.: M. Reinigung: *ὑπαπάντη* 8. Sept.: M. Geburt: *γενέθλιον τῆς Θεοτόκου*; 15. August: M. Himmelfahrt: *κοίμησις* (d. i. Entschlafung); 21. Nov.: M. Opferung: *ἡ ἐν ναῷ εἴσοδος τῆς Θεοτόκου*; 2. Juli: M. Heimsuchung. Drei Feste werden selbständig aufgeführt: 26. Dez.: *σονάξις τῆς Θεοτόκου* 25. Juli: Fest der Anna und der Gottesmutter: 31 Aug.: *τὰ καταθέσια τῆς Θεοτόκου*. Marienfeste, die ausschliesslich nach dem grossen Schisma entstanden sind, werden natürlich nicht angegeben; dasselbe gilt für lokale Marienfeste (z. B. 23. Febr., 24. Sept., 19. Juli, 5. Aug., 18. Dez., 16. Juli, 24. Sept. und das Namenfest am Sonntag nach Mariä Geburt). Da das Ménologion nicht einmal das Fest der Unbefleckten Empfängnis (am 9. Sept.) angibt, das in Konstantinopel der Kaiser Emanuel Komnenos, also der Vorläufer Alexius II. Komnenos, für welchen Codex Maurocordatianus später gekauft wurde, ins Leben gerufen hat, ist es klar, dass Ménologion viel älter ist. Anderseits finden wir als frühestes Datum seiner Verfassung, bzw. seiner damaligen Gestallt, das Jahr 828, weil am 13. März schon das Fest des Patriarchen Nikeforos angegeben wird, der im Jahre 828 gestorben ist. Die Angabe anderer im Ménologion erwähnten Gedenktage fällt in ältere Zeit ein. Dass es sich um ein Ménologion aus der Zeit vor dem Schisma handelt, ergibt sich auch aus mehrfacher Angabe der Gedank-

tage an römische Bischöfe und Päpste (direkt mit der Namhaftmachung der Päpste; die Gegensätze waren also nicht so scharf wie nach dem Schisma).

In der Zitierung der Evangelien weist Ménologion dieselbe Textauffassung wie Synaxarion auf. Am öftesten beruf es sich nur auf Synaxarion. Im Ménologion gibt es eine geringere Textauswahl als im Synaxarion. Einige Texte werden mehrmals zitiert. Dabei weicht die Zitierung von derselben in anderen Ménologien ab. Z. B. die Perikope J 8, 3-11 soll anderen Ménologien gemäss an folgenden Heiligentagen gelesen werden: am 11. Sept. (Theodora), 16. Sept. (Euphemia), 8. Okt. (Pelagia), 4. Dez. (Barbara), 1.März (Eudokia), 1. Apr. (Maria aus Ägypten). Nach dem 4. Lektionar der Universität in Cambridge wird J 8, 1-12 für das Fest Mariä aus Ägypten, ferner der hl. Pelagia und »der übrigen Ehebrecherinen« vorgeschrieben. In unserem Ménologion ist damit nur das Fest der heiligen Pelagia am 8. Okt. im Einklang. Die übrigen vorerwähnten Feste haben folgende Texte: 11. September: Mk 13, 33-37, 14, 3-9; 16. Sept.: L 7, 36-50; 4. Dez.: Mk 5, 24-34 oder Mt 10, 46-52 (hier kann nähmlich nicht festgestellt werden, ob es sich um eine Berufung auf den Montag der 15. Woche des 2. oder des 3. Synaxarionzyklus handelt); 1. März.: Mk 6, 54 — 7, 8 oder Mk 12, 13-17 (eine ähnliche Schwierigkeit wie im Falle des 4. Dezembers); 1. April: L 7, 36-50. Am Feste der hl. Pelagia wird J 8, 3-11 auch in einem Pariser, sowie dem Römischen Lektionar aus dem 9. Jahrhundert vorgeschrieben. In diesen zwei Lektionaren wird die besprochene Perikope auch nicht im Zusammenhang mit den obenerwähnten übrigen Festen aufgeführt.

Das Ménologion und Synaxarion geben uns gemeinsam ein Gesamtbild, wie im Laufe des ganzen Jahres Fest- und Gedenktage heilig gehalten werden. Auffallend ist dabei folgendes: wie das Synaxarion gar keine Rücksicht auf den Weihnachtszyklus nimmt (da es sich um festgelegte Feiertage handelt), so passt sich das Ménologion wieder in keiner Hinsicht solchen Tagen an, auf welche die Fastenzeit, Ostern und Pfingsten fallen (da es um bewegliche Feiertage geht).

Das, was wir oben über das Verhältnis der Texte im Synaxarion zu denen der Evangelien gesagt haben, gilt auch über solche Abschnitte, die insbesondere im Ménologion zitiert werden. Zwischen Ménologion und Synaxarion ist kein Unterschied in der Auffasung der Texte zu finden. Offenbar lag den beiden Teilen dasselbe Lektionar zugrunde.

3. Evangelienlektionen für besondere Gelegenheiten

Dem Ménologien folgen zwei kurze Serien der sog. Evangelienlektionen für besondere Gelegenheiten anlässlich verschiedener Erinnerungsfeier (εἰς διαφόρας μνήμας). Es ist sozusagen ein Handbuch zum Aussuchen der Ermahnungen, der Gebete und der Texte für solche Gedenktage, die wohl nicht im Ménologion einbeschlossen sind. Besonders die zweite Reihe mit Texten anlässlich der Apostel-, Propheten-, Hohepriester- und Märtyrertage, ferner der Zeugen Christi und der heiligen Männer und Frauen, als hätte sie die Möglichkeit vorausgesetzt, dass in bestimmten Situationen das Ménologion nicht ganz genügen wird, und so hat sie die Verwendung der Evangelienlektionen auch an solchen Gedenktagen ermöglicht die im Ménologion nicht erwähnt werden. (Es handelte sich wohl vor allem um Ortsgedenktage und lokale festliche Bräuche.) Die Texte für diese Gedenktage der zweiten Reihe werden meistens aus dem Ménologion genommen und zwar so, dass sich ihre Auswahl nach solchen Tagen richtet, an welchen es sich um ähnliche Gelegenheiten handelte.

Die erste Reihe fängt mit Texten anlässlich der Tempelweihe oder ihres Gedenktages an. Es wird empfohlen Mt 16, 13-29 oder J 10, 22-30 zu lesen, d. h. die Schilderung der Ereignisse in Jerusalem am Gekenktag der Tempelweihe. — Zur Erinnerung an »ein furchtbares Erdbeben« werden drei Texte, welche in synoptischer Weise die Stillung des Sturms auf dem Meer beschreiben (Mt 8, 23-27 L 8, 22-25 Mk 4, 35-41), angegeben. Im Raume des byzantinischen Reiches waren solche Texte offenbar nötig. Ebenso auch ein anderer Text, L 13, 1-9, der zur Erinnerung an einen »Überfall oder Angriff der Heiden zu lesen war.« — Ein Text, der Christen zu einem besseren Leben ermahnte (Mt 5, 33-45; 5, 48) wird gleichzeitig auch anlässlich der Gebete um den Regen vergeschrieben. Der Grund dafür liegt offensichtlich in Mt 5, 45. Zur Zeit der Dürre sollte auch Mt 16, 1-3 gelesen werden (Unterscheidung der Zeichen vom Himmel), jedoch im Zusammenhang mit L 4, 24-26, wo die Verschliessung des Himmels zu Elias Zeiten erwähnt wird. Es ist auffällig, dass zur Trockenzeit zu dieser Lektion auch J 6, 30-33 anzuschliessen sei, wo die Bescherung der Juden mit Manna in der Wüste erinnert wird — in Christo schenkt uns Gott jedoch das wahre Brot. Ein ziemlich starker Nachdruck auf die Fürbitten zur Trockenzeit weist darauf hin, dass diese Texte in solchen Gegenden ausgewählt wurden, wo die Verspätungen des Regens schwer empfunden wurden. — Die erste Textreihe betrifft Worte für »Schwache und Kranke« (nicht trefflich ausgewählt), für kranke Frauen (Mt 8, 14-23 über »des Petrus Schwiegermutter«), für Menschen, die ihre Sünden bekennen und Busse tun (J 15, 1-7), für Sterbende (J 5, 7-24 5, 24-30 6, 35-39 6, 40 6, 48-54) und nochmals für »Sterbende und Kranke« (L 7, 11-16 — Auferweckung des Jünglings zu Naim).

Die zweite Serie enthält — im Unterschied zu der ersten — für eine gewisse Gelegenheit immer mehrere Texte. So gibt es hier: zum Aposteltag fünf Texte über die Aussendung der Apostel und ihre Wirkung (Mt 10, 1-5 10, 8 L 9, 1-6 Mt 10, 1-7 10, 13-15 L 10, 16-21 10, 1-15); zum Prophetentag fünf Texte, die meistens das schlechte Behandeln der Propheten und deshalb auch Drohungen an Israel enthalten (Mt 23, 29-39 L 11, 44-51 4, 22-30 6, 20-27 10, 23-24 11, 33 L 13, 31-35); zu Hohepriester- und Märtyrertagen 6 sehr ungleichartige Texte (J 10, 9 Mt 5, 14-19 L 6, 17-33 J 12, 24-26 12, 35-36 Mt 4, 25-5, 12 J 10, 1-9); zum Gedenktage der Zeugen Christi (was im Grunde mit der vorigen Gruppe identisch ist, jedoch hier braucht es sich wohl nicht um einen gewaltsamen Tod handeln) finden wir 5 Texte, welche die Notwendigkeit einer anhaltenden Gemeinschaft in Christe sowie das Bekennen behandeln (Mt 27, 62-66 L 20, 46 — 21, 19 J 15, 1-7 Mt 11, 16-20 L 12, 2-12); zur Erinnerungsfeier an die hl. Männer gibt es 3 Texte über die Nachfolge Jesu (Mt 11, 27-30 L 9, 23-27 L 6, 12-19) und schliesslich zum Gedenktag der heiligen Märtyrerinen gibt es 5 Texte, die die Frauen aus den Evangelien behandeln (L 7, 36-50 J 8, 3-11 Mt 25, 1-13 Mt 13, 13-43 Mt 13, 33-37 14, 3-9).

Die Methode der Evangelienzitate ist ähnlich wie im Ménologion, d. h. es geht meistens um die Berufung auf Synaxarion und Ménologion. Nur an einigen Stellen werden neue Texte auf dieselbe Weise angegeben, wie im Synaxarion.

4. Morgenlektionen der Evangelien zur Auferstehung

Wie schon gesagt, enthält der Kodex auch 11 Evangelientexte, die zum Schluss des Einführungsabschnitts angeführt und *ἑωθινὰ ἀναστάσιμα* bezeichnet wurden. Sie wurden allen vier Evangelien entnommen und zwar in dieser

Nacheinanderfolge: Mt. 28, 16-20 Mk 16, 1-8 Mk 16, 9-20 L 24, 2-11 24, 12-34 (in diesem Falle kommt der Einleitungsvers der Perikope nicht im Textus Receptus, sondern nur in einigen Handschriften vor), L 24, 36-53 J 20, 1-9 20, 11-18 20, 19-31 21, 1-14 21, 15-25. Diese Texte bilden also, wie zu sehen, praktisch eine laufende Lesung jener Evangelienteile zusammen, für die es bisher keine Gelegenheit gab, sie im Ganzen zu lesen, da sie für die Vorlesung nach dem Ménologion und Synaxarion nur als Ausnahmen vorgeschrieben wurden. Dies wird auch durch die nächstliegende Bemerkung bestätigt, dass von den 11 Evangelienlektionen zur Auferstehung die 1. 3. 4. 7. 8. und 10. an bestimmten Sonntagen gelesen werden sollen. Es ware jedoch Lektionen, die ausserhalb der vorgeschriebenen Texten verlessen wurden, ausgenommen den 2. Sonntag nach Ostern, wo im Synaxarion direkt die Vorlesung der dritten »Evangelienmorgenlektion zur Auferstehung« angeordnet wird.

Die Zitierungsart bleibt bei diesen Evangelien dieselbe, wie im Synaxarion, Berufungen auf Synaxarion kommen nicht vor. Auch daraus ergibt sich, dass dieser Absatz eigentlich nicht mit dem Ménologion, sondern mit dem Synaxarion verbunden sein sollte.

Auf die abschliessende Bemerkung zum Synaxarion und Ménologion sind wir in der Abhandlung über die Einheit des Einführungsabschnitts des Kodexes zu sprechen gekommen.

(B e w e r t u n g.) Die Einführungsabschnitte, wie sie der Codex Maurocordatianus enthält, kommen mit gewissen Änderungen auch in anderen Kodizes vor. Aber bestimmte Besonderheiten unseres Kodexes verleihen diesen Teilen einen aussergewöhnlichen Wert, erstens für die Erforschung der Texte, aus welchen sie bestehen, zweitens für die Erforschung der Umstände und Bräuche, für welche sie bestimmt wurden. Besonders für unsere Gegend bleibt eine Frage offen, welche die Forscher auf dem Gebiet des gottesdienstlichen Lebens im Grossmährischen Reiche beantworten könnten: ob die Gründung des gottesdienstlichen Lebens und die Feiern in unseren Ländern in der ältesten Zeit von jenen Umständen beeinflusst wurden, wie sie Cyrillus und Methodius etva zu der Entstehungszeit unseres Kodex in Byzanz kannten, bzw. ob das Lektionarium, aus welchem der Einführungsabschnitt des Kodex zusammengestellt wurde, nicht jenen Text verwandt sei, der ihnen als Grundlage fur die Schriftübersetzung in die altslawische Sprache diente.

Der Einführungsabschnitt hat die Anwendung des Kodex zu regelmässigen Lesungen nach den durch die Kirche festgesetzten Ordnungen ermöglicht. Demselben Zweck dienten auch die Kanones des Eusebius; ihre Lesung wurde in den Evangelientext entweder gleichzeitig mit Anmerkungen, die sich auf Synaxarion und Ménologion beziehen, oder kurz vorher hineingetragen. Die zweite Alternative ist wahrscheinlicher, da die Zeichen der Eusebianischen Kanones an mehreren Stellen am Rande des Evangelientextes direkt mit Buchstaben umgeben sind, die auf Synaxarion und Ménologion verweisen.

Wie wir gezeigt haben, war die Verfassung des Einführungsabschnitts des Maurocordatianus die Frage einer längeren Zeit und seine heutige Gestalt spiegelt die kirchlichen Umstände vor dem Ende des ersten Jahrtausends wider. Gleichzeitig ist es aber wahrscheinlich, das gerade diese Teile in gewissem Masse zur Petrifizierung dieser Umstände wenigstens in der Zeit ihrer konsequenten Verwendung beigetragen haben. Es ist merkwürdig, dass wir in dieser Einleitung nur wenige Berechtigungen finden. Und auch diejenigen, die da vorkommen, stammen meistens von der einen und derselben Hand, wie der übrige Text, d. h. sie gehen nicht auf die Änderungen zurück, zu denen es in

Kirchlicher Praxis zur Gebrauchszeit des Synaxarion und Ménologion gekommen wäre. Wenn es doch zu Veränderungen kam, wurden sie durch die Benützer im Kodex nicht angemerkt. Dies ist ziemlich überraschend, denn im Evangelientext, der den Hauptteil des Kodexes umfasst, finden wir derartige Änderungen oft genug und zwar auch solche, die offenbar viel später vollzogen wurden. Es bedeutet vielleicht, dass man das Synaxarion und Ménologion nicht mehr benützte, als solche Änderungen unausbleiblich geworden sind, oder — und das ist wahrscheinlicher — dass der Kodex in solche Gebiete gekommen ist, wo ganz andere Bräuche als die in der Byzanz existierten und die Einführungsabschnitte deswegen unverwendbar waren, auch wenn die Evangelien weiter gebraucht werden konnten. Als der Kodex im Jahre 1183 für Alexius II. Komnenos gekauft wurde, war er nicht mehr für einen dauernden Gebrauch im Gottesdienst, sondern für die Bibliothek bestimmt. In dieser Funktion gelangte er auch zu uns.

Jänner 1958.

[1]) In dieser Behandlung widmen wir unsere Aufmerksamkeit besonders dem Synaxarion und Ménologion. Was mit 'den Euseubius' Kanones zusammenhängt, wird in der abschliessenden Behandlung über den Codex Maurocordatianus durchgenommen.

[2]) Das Matthäusevangelium soll von Montag nach Pfingsten bis Freitag der 11. Woche dieser Serie, ferner an Samstagen und Sonntagen nach Pfingsten bis zum 17. Sonntag gelesen werden. Das Markusevangelium folgt dann ab Montag der 12. Woche jener nach Matthäus genannten Reihe bis Freitag der 16. Woche, ferner ab Montag 13. Woche der nach Lukas genannten Reihe bis Freitag der 2. Woche vor, sowie während der ganzen Fastenzeit.

[3]) Z. B. vor der Lektion der Lukasreihe wird gesagt, 'dass sie vom Sonntag nach der Kreuzerhöhung zu lesen sei, aber dieses Fest wird nur im Ménologion angegeben und fällt auf den 14. September. Im Zusammenhang mit ihm werden im Ménologion mehrere Feste angegeben, die dadurch entstehen können, dass Samstag und Sonntag vor 'der Kreuzerhöhung sowie Samstag und Sonntag darnach auf verschiedene Tage des Monats fallen. Für die Festsetzung, wann die Lukaslektionen beginnen sollen, ist in diesem Falle auch das Herbstäquinoctium von Bedeutung.

[4]) Im ganzen Synaxarion werden Samstage und Sonntage für sich gezählt. Regelmässig heisen sie nach dem Namen der vorangehenden Woche, obgleich die Woche selbst mit dem Sontag beginnt, weil Montag die Nummer 2, Dienstag 3., usw. haben.

[5]) Bei der Aufzählung der einzelnen Tage 'der Fastenzeit im Ménologion, wird die Fastenzeit mit' *νη* oder *νησι* bzw. nur mit *ν* angegeben. Da auch die Pfingstzeit diese Verkürzung *ν* hat (hir bedeutet sie 50), kann die Feststellung, ob es sich um die Fastenzeit oder die Zeit nach Pfingsten handelt, nur auf Grund des Umstandes durchgeführt werden, dass der Artikel vor dem Buchstaben *ν* in der Fastenzeit im Plural, in der Pfingstzeit aber im Singular steht.

STANISLAV SEGERT

Ninetieth Anniversary of Alois Musil's Birth

It is a welcome obligation of an ecumenical journal to draw the attention of its readers to the important anniversary of a Catholic research scholar, a distinguished expert in the topography of Palestine and surrounding territories, who deserves much credit for collecting valuable ethnographic material about the Bedouin tribes in the environs of Palestine, and for describing customs which date back to Biblical times.

The life course of Alois Musil, born on June 30th, 1868, in Rychtářov near Vyškov, Moravia, includes the usual data of college graduation (1887), ordination as priest (1891), degree of Doctor of Theology (1895) and work as teacher in higher schools of learning: he lectured in Bible studies of the Old Testament from 1900 at the Catholic Theological Faculty in Olomouc, Moravia, from 1909 at the Catholic Theological Faculty of the University of Vienna, and from 1920 until his retirement in 1938 as professor of auxiliary orientalistic sciences and Modern Arabic at the Philosophical Faculty of Charles University in Prague. Alois Musil died on April 12th, 1944, in Otryby near Český Šternberk.

Between these dates, however, lie the arduous journeys in the inaccessible and dangerous regions of Arabia, Syria and Mesopotamia, and his tireless diligence and precision in collating and publishing the unique results of these travels. His studies in Jerusalem and Beirut gave Musil only a basis for further trips to penetrate into territory where few European travellers, or none whatever, had been before him. Through his own labours and with the aid of cartographers, he established the first maps of the extensive territory east of Palestine and Syria. He became so well acquainted with the Bedouins that he lived among them as one of their own — as "Sheik Musa" — and became an influential leader of the powerful Rwala tribe, a "brother" of their Prince Nuri. This is how the way was opened to him for learning about the life of Arabian nomads, not only the external phenomena, but also their innermost hearts: the idea of honour and faith in one personal God, which is little affected by the influences of Islam, is the unchanging heritage of the Bedouins for thousands of years.

At the start Musil had support for his journeys from the Archbishop of Olomouc, Theodore Kohn, and later met with understanding and generous aid from the Czech Academy of Science and Art in Prague. The Vienna Academy of Science published his great travel book "Arabia Petraea" in four volumes (1907—1908) in German, and the American National Geographical Society published six huge volumes in English about his travels in the far corners of Arabia, with map supplements (1926—1928).

Public recognition, in the form of honorary degrees of doctor and membership in outstanding scientific societies, was not lacking, but few scholars have

had to overcome as many difficulties as Musil. His endeavours to study Biblical regions and customs outside the well-trod paths met with the mistrust of his teachers. Despite his modest outlays and extraordinary practicality in his travels he had a constant struggle with financial difficulties. One of his most important discoveries, the fortress Kuseir Amra, east of the Dead Sea, which had been lost for centuries, in which the Umayyade Caliph Walid II ran counter to the laws of the Koran in having delightful frescoes made was considered as an invention of Musil's by serious scholars.

His exposition of the first chapters of the Bible, "From Creation to the Flood" (1905), thoroughly scientific, although designed for the general public, and more particularly his critical commentary on the Old Testament history, "Tracing the Events of the Old Testament" (1907) caused unfriendly feelings toward him among conservatives and brought on him the distrust of church dignitaries, although he himself always consciously defended the interest of the Catholic Church. When, on the occasion of his lecture in Copenhagen, he was invited to the royal table, he requested that the Catholic Bishop of Copenhagen be also invited; up to that time the Bishop had never been invited to the court. Another proof of Musil's constant interest in the life of the Christian churches is his brief and factual booklet "Christian Churches in the Orient of Today" (1939).

On the other hand he was reproached — it is hard to say whether this was just or not — that in his scientific work he respected too much the resolutions of the Papal Biblical Commissions: that is, he originally expressed the opinion that the Biblical Mount Sinai (the identification of which with the traditional Mount of Moses in the middle of the Sinai Peninsula scarcely corresponds with the description in the Book of Exodus), should be sought in some one of the still active volcanoes in Arabia east of the Gulf of Aqaba; but in later writings he took no stand on this matter.

Musil's contribution to Biblical science consists on the one hand in a precise description of the regions mentioned in the Old Testament, and on the other, and to a far greater degree, in the description of the customs of Arabian nomads and seminomads in regions neighbouring on Palestine. The songs recorded by Musil contribute further parallels to the Song of Songs in the Bible. Worthy of note is the similarity between the palladium which the Bedouins of the Rwala tribe carried into battle on camels, and the Israelite Ark of the Covenant. Arabic expressions in telling tales, as described by Musil, serve for a more concrete understanding of the Biblical vocabulary (cf. L. Köhler, Lexicon in Veteris Testamenti libros, s. v. abattichim; Kleine Lichter, Zürich 1945; cf. Theol. supplement to Křesťanská revue 1957, 117). In his later writings Musil himself never brought out the Biblical parallels in the Old Testament to customs he found among the Bedouins.

The particular circumstances of his life made the unambiguous and purposeful personality of Musil a moot question. Musil was a distinguished professor at a Catholic theological faculty and a Papal Prelate at home, but when he stayed with the Arabs he was considered by them as a Moslem and lived as they did. He came from a poor rural family, but was honoured and respected at the court of the Austrian Emperor Karl, the Empress Zita appreciated him as an excellent teacher of her brothers whom Musil took with him on his arduous journeys. Musil was appointed by the Austrian Emperor during the First World War as special military advisor with rank of Field-Marshall Lientenant and acting Privy Counsellor, but also had the full confidence of statesmen of the young Czecho-

slovak Republic, who made use of the experience and advice of Musil for forming and developing contacts with the Orient.

Musil was asked by his friends to write his memoirs; he complied with this request only partially by writing his travel papers (8 vols., 1929—1932), which describe, without any straining for effect, and yet in an unusually interesting and romantic way, his scientific journeys. The account written by his friend, the famous agricultural expert Dr. Eduard Reich ("Alois Musil, a Farmer's Son and World Traveller", (in Czech 1930), and the biographical data of his younger colleague, professor at Charles University, Jan Rypka (Archiv Orientální, 1938, 1944) are reliable and well-informed sources for learning about the life of this unique research scholar.

Musil has been compared with the English archeologist — later Colonel — Lawrence; both penetrated to unknown regions of the Arabian Peninsula and won the confidence of its unapproachable inhabitants. But Lawrence's mission was political, whereas Musil — although his work also had political aspects — concentrated on scientific research. The result of Lawrence's travels was the exciting — and in many ways valuable even for an expert — descriptions of his adventures. In addition to the popular books by Musil published in Czech, he left scientific works, precise maps and huge tomes of topographical itineraries, which have been deservedly used a great deal by Old Testament scholars, but which still contain many unused riches.

DOCUMENTS

Message from the Christian Peace Conference

Prague, 3rd June, 1958.

Jesus Christ deprived death of its power and brought life and immortality into the light through the Gospel. Therefore all those who wish to obey His commandment of love and truly belong to Him are called to serve with all their strength in order that all men, believing and unbelieving, may have life.

This ancient mission of God's people stands all the more urgently before us when we reflect on the terrible possibilities of destruction, yea, the very annihilation of the entire human generation which have been opened up by nuclear weapons, by the entire war technique of today. In this situation, we must clearly see that war means death, while peace means life. To toy with the idea of atomic war and to prepare for it, therefore, is rebellion against God and a crime against the life of mankind for whom Jesus Christ died and rose from the dead.

Through Him the world is reconciled with God. Therefore we are striving for the nations to become reconciled one to the other, and for us, the Christians of all nations, to make a beginning in this.

Jesus Christ loved us and freed us from all fear. Let us therefore, guard against fear which in itself gives rise even more to the danger of war.

We may become brothers for the sake of Jesus Christ. Let us, therefore, help people and nations to rid themselves of mistrust, to have respect and understanding one for another, and to behave truly in a brotherly way to one another.

In His name we may call out to the Lord God in peace. Let us, therefore, pray again and again for world peace. But let us not ever forget that we are ourselves obligated by this prayer, in order not to pray for something that we deny by our deeds.

Jesus Christ has led us to be sober. Therefore, let us not allow ourselves to be misled and deceived by an underestimation and belittling of the atomic danger. Let us warn one another not to be guilty of indifference or even of furthering crime through our lack of vigilance. Let us not be misled by the false belief that

it would be possible to solve the great problems of the world by force or oppression, or through the cold war.

In view of the mortal danger threatening mankind today, let us come forth and ask our governments for the establishment of an atom-free zone for the relaxation of today's tension, for a ban on atomic weapon tests, for the outlawing and destruction of atomic weapons, and for the early meeting of statesmen at the highest level to solve world problems.

All peoples long for peace.

Glory, honour, and peace, to every man that worketh good. (Romans 2:10)

Brief der Christlichen Friedenskonferenz in Prag (1. -4. Juni 1958)

an den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin

Liebe Brüder,

indem wir Euch die anliegende Botschaft unserer eben beendeten Konferenz übergeben, möchten wir Euch und die ganze Evangelische Kirche in Deutschland in brüderlicher Liebe grüssen. Alle Dokumente dieser Konferenz werden Euch demnachst zugeschickt werden. Es ist unser Herzenbedürfnis, mit Euch in innigster Glaubensgemeinschaft zu stehen und Euch über Alles, was wir getan haben. zu informieren. Während unserer Verhandlungen dachten wir unablässig an Euch in Dankbarkeit für das, was wir durch das Zeugnis deutscher Brüder in den letzten Jahrzenten empfangen haben. Das Ringen der Bekennenden Kirche um die Echtheit des evangelischen Zeugnisses wie um die Substanz der Kirche Jesu Christi hatte eine stellvertretende Bedeutung für die europäische Christenheit. Umso gespannter verfolgen wir Eure Entscheidungen in den Wirren der Gegenwart, in den Tagen, wo wir alle am Rande eines dunklen Abgrundes schreiten.

Wir wissen wohl, dass die Last des Zusammenbruches vor dreizehn Jahren und der Spaltung Euers Vaterlandes fast über menschliche Kräfte ist. Es lieg uns fern Euch zu belehren. Wir möchten nur unserer Sehnsucht Ausdruck geben, mit Euch als Sünder in Busse und Reue einen neuen Anfang zu machen, auf alle Gewalt zu verzichten und die Anfechtungen der zusammengebrochenen Vergangenheit in der Majestät des Glaubens und der Hoffnung zu überwinden. Euere stellvertretende Sendung ist nicht erloschen. Sie besteht auch heute, vielleicht in noch gesteigerten Masse. Das Versagen unserer deutschen Brüder in der gegenwärtigen Gefahr würde, menschlich gesprochen, ihre führende Rolle in den theologischen und kirchlichen Ringen endgültig brechen und unseren Völkern ein unermessliches Unglück herbeiführen. Darum bitten wir Euch inständig, lasset die Welt reines, eindeutiges und einfältiges Zeugnis gegen die Massenvernichtungsmittel und gegen jede atomare Ausführung hören. Ihr würdet uns allen einen neuen unschätzbaren Dienst erweisen. In diesem Sinne bitten wir Euch, unsere Botschaft zu lesen. »Denn nun sind wir lebendig, wenn ihr stehet in dem Herrn.« (I. Thess. 3, 88.)

Book reviews

JEAN DE LÉRY: Historie o plavení se do Ameriky, kteráž i Brasilia slove. Z latiny přeložili roku 1590 Pavel Slovák a Matěj Cyrus. K vydání připravili Quido Hodura a Bohuslav Horák. Nakladatelství Československé akademie věd, Praha 1957, p. 386.

Sous forme de cette belle édition vient pour la première fois de sortir de presse la traduction tchèque, datant de 1590, de la version latine de *l'Histoire d'un voyage* fait en la terre du Brésil, par Jean de Léry. Les éditeurs ont apporté au texte tous les soins nécessaires d'une philologie avertie et Mademoiselle Zdenka Tichá y a contribué par une étude sur les mérites littéraires de la traduction. Plusieurs reproductions en couleur des illustrations accompagnant le manuscrit, des notes explicatives et un vocabulaire des termes inusités de l'ancienne langue tchèque, enfin une bonne présentation de l'ensemble rendent l'étude du livre très agréable. Par contre, l'intérêt que la traduction présente pour l'histoire de l'Unité des Frères n'a pas retenu(l'attention des éditeurs.

Ce fut très probablement pendant ses études de théologie à Heidelberg que la traduction latine du livre de Léry parvint entre les mains du jeune Matthieu Cyrus, membre de l'Unité des Frères Tchèques. Cyrus entra à l'Université de cette ville en 1587 et y vécut avec émotion la marche victorieuse du calvinisme. Pour Heidelberg, elle fut marquée par le départ des anciens professeurs d'orientation luthérienne. De même, la littérature portant le cachet de la Genève réformée fut aussitôt et plus que jamais recherchée. *L'Historia navigationis in Brasiliam* devait signifier beaucoup pour les Heidelbergeois, du fait aussi que Léry la dédia au fils aîné de Philippe de Hesse, Guillaume qui, non loin de là, dans la Basse Hesse, favorisait avec zèle l'accroissement du protestantisme palatin. Dans cette nouveauté latine (parue en 1586 à Genève), d'une lecture captivante, l'auteur conseillait indirectement, il est vrai, mais avec assez d'insistance à qui était prêt à comprendre, ce qu'il fallait écarter afin que la vie publique de l'ancien monde s'acheminât vers une plus grande liberté. Par sa tendance éducative, ce livre paraissait destiné aux personnes qui s'adonnaient à la politique en faveur du parti réformé. C'est dans cette direction surtout qu'il fit une profonde impression sur Matthieu Cyrus. Celui-ci possédait un sens développé pour l'enchaînement des forces théologiques et politiques et connaissait leur importance dans la lutte d'opposition aux tentatives de la Contre-Réforme qui, de tous côtés, venaient de gagner du terrain. Bientôt il deviendra, au sein de l'Unité qui l'avait vu grandir, l'un de ces prédicateurs qui aspireront à gagner à l'Église la bienveillance des seigneurs tchèques de marque, et qui s'efforceront de la lui maintenir par le moyen de remontrances pastorales personnelles et de relations épistolaires. Cyrus, pendant de longues années, échangera dans ce sens des lettres avec Pierre Vok de Rožmberk et avec son archiviste, Frère Venceslas Březan. Déjà la lecture de l'Histoire de Léry l'amenait sur cette voie.

Peu après son retour en Bohême, il se mit à traduire l'ouvrage de Jean de Léry, assisté de Frère Pavel Slovák qui avait pris part à sa découverte. Au début de janvier 1590, ce travail fut terminé à Vidim. Dans ce lieu quelque peu écarté, en Bohême du Nord, la version tchèque apparaissait précisément à l'époque où la «Maison des Frères» de Vidim était devenue le refuge de plusieurs Frères expulsés de Mladá Boleslav, lorsque cette ville perdit ceux des membres de la noblesse qui, jusqu'ici, avaient été ses protecteurs. Traduit en tchèque, Jean de Léry devait par son récit mobiliser la noblesse protestante pour la défense de la liberté de confession menacée.

Dans la préface de l'édition critique de l'ouvrage des Frères Cyrus et Slovák, il est dit que «cette traduction fait partie des documents ayant trait aux relations de l'Unité des Frères avec les calvinistes». Nous tenons à préciser qu'elle appartient à une littérature qui, à cette époque, tentait d'établir une orientation calviniste de l'Unité dans ses rapports avec le grand public et tout particulièrement de rappeler à la noblesse sa responsabilité à la fois religieuse et politique. Deux ans après l'achèvement de notre traduction, l'année de la naissance de J. A. Coménius (1592), le Conseil Etroit de l'Unité se prononçait encore contre toute propagation de la littérature réformée d'origine suisse ou puritaine, mais dès 1598 le calvinisme remportait dans les rangs des Frères une victoire à peu près complète. C'est donc dans une période d'une riche fermentation de pensées et décisive pour l'évolution ultérieure de la théologie des Frères que s'insère le travail de Pavel Slovák et Matěj Cyrus. Il va de soi que ces circonstances augmentent considérablement la portée de l'oeuvre littéraire des deux Frères et nous obligent à nous demander pour quels motifs ils la dédièrent au seigneur Bohuchval Berka de Dubá et de Loukovec. Les notes critiques de la nouvelle édition n'en disent mot, se contentant d'enregistrer l'insignifiante constatation que Berka était «membre d'une ancienne et célèbre famille de seigneurs tchèques» (p. 371).

En voilà bien peu pour un seigneur qui ayant à sa majorité, en 1580, pris possession du domaine de Loukovec en Bohême, envoya son fils, de même nom que lui, faire ses études à Herborn d'abord (1606), puis dans la ville réformée de Heidelberg (1607—8), — suivant ainsi du reste, les traces de Cyrus, — ensuite auprès de Théodore de Bèze, à Genève (1608). Il fut lui-même pénétré à un tel point des théories calvinistes du droit public et du droit à la résistance aux tyrans, que nous le trouvons en 1618 aux premiers rangs des Etats tchèques insurgés, jusqu'à ce que, sous Frédéric le Palatin nouvellement élu roi de Bohême, il devint le burgrave du royaume. Si nous considérons la dédicace de Slovák et de Cyrus sous cet aspect, la tendance religieuse et politique du Voyage de Jean de Léry et l'intention de ses traducteurs avanceront au premier plan de l'intérêt de l'historien.

Les traducteurs envisagent avec inquiétude le proche avenir du peuple de Bohême. Ils se souviennent avec gratitude de la protection offerte aux Frères sur les terres du seigneur Bohuchval Berka. Ils se félicitent de la paix — du moins extérieure — dont jouit leur patrie, mais ils ne peuvent taire leurs craintes qu'on n'en profite pas assez pour le bien public. Si Dieu «cultive dans la paix notre chère patrie tel un jardin,» néammoins, vu notre tiédeur, «sa verge et sa vengeance planent au-dessus de nos têtes» (p. 55). Pour cette période précédant l'orage, pour ce temps d'une «dernière manifestation de la longanimité de Dieu», la lecture du livre de Jean de Léry semble aux traducteurs extrêmement salutaire. Si l'auteur de l'Histoire se lamente sur la France, Slovák et Cyrus interprètent ses pleurs dans l'intention de provoquer un mécontentement critique «de même aussi à l'égard de notre chère patrie» (p. 56). Ils font remarquer que l'actualisation de l'étude comparée du Brésil et de la France, faite par Léry, ils la veulent appliquer à leur Bohême surtout, sous l'aspect d'une théologie des relations sociales: «C'est chose terrible de tuer les hommes, de rôtir la chair humaine et de la manger, mais est-ce chose mois épouvantable que de persécuter des êtres pieux et misérables, de les martyriser, de les exécuter et de les maltraiter, de tourmenter de pauvres veuves et orphelins besogneux et, pour ainsi dire, leur arracher des mains leur pain gagné au prix du sang? ... O combien notre Europe possède-t-elle de ces cannibales, mais que dis-je, notre Europe, même notre propre patrie, notre terre de Bohême!» (p. 54).

Il y aurait intérêt à suivre les opinions sociales et politiques de Léry, à les comparer au point de vue de l'Unité aux époques antérieure et contemporaine, et de mesurer l'apport de Léry à la pensée des Frères. Le travail tout récent d'Olivier Reverdin *(Quatorze Calvinistes chez les Topinambous,* Genève et Paris 1957) prouve que Jean de Léry mérite une telle attention. Une analyse comparée confirmerait très probablement cette conclusion préalable que *l'Histoire de la navigation au Brésil* représente, dans sa traduction tchèque, un chaînon organique de la littérature de propagande des Frères dans la période de leur transition vers cette orientation calviniste qui marqua de façon tellement significative tant la littérature que la vie publique en Bohême des dernières trente années précédant La Montagne Blanche. C'est aussi un précieux document du caractère de l'intérêt des Frères pour la féodalité, à un moment où les Etats prennent conscience de leur propre force.

Amedeo Molnár

JOSEPH L. HROMÁDKA: Theology Between Yesterday and Tomorrow, The Westminster Press Philadelphia 1957, S. 106, Preis 2, 75 Dol.

Das Büchlein ist aus fünf Vorträgen (den sogenannten Laidlow Lectures) entstanden, die an dem Knox College in Toronto (Kanada) gehalten worden sind. Wie der Autor selbst im Vorwort sagt, will das Buch ein Beitrag zu den gegenwärtigen ökumenischen und theologischen Diskussionen sein. Bereits jetzt dürfen wir sagen, dass diese, was den Umfang betrifft, ziemlich kleine Publikation tatsächlich viele Anregungen zu nützlichen und fruchtbaren Gesprächen enthält und zugleich andeutet, welche Richtung diese Gespräche einschlagen könnten. Was die äussere Seite betrifft, ist die Publikation schön ausgestattet und sorgfältig gedruckt.

Im ersten Kapitel lenkt Hromádka die Aufmerksamkeit des Lesers auf Wesen und Funktion der Theologie. Wirkliche Theologie ist eine ständige Konfrontation der Wahrheit, die von oben kommt, mit dem, was sich im menschlichen Leben ereignet. Die theologische Arbeit soll in dialektischer Spannung getan werden, im Bewusstsein dessen, dass es um die letzten Fragen des Denkens und Glaubens des Christen geht, aber dass diese Fragen im menschlichen Leben, in dieser Welt mit all ihren wissenschaftlichen und kulturellen Errungenschaften, mit ihrer Geschichte und ihrem Naturleben gestellt werden. Die Wahrheit kann nur in ihrem Verhältnis zum konkreten Augenblick und Ort des menschlichen Lebens erfasst und verstanden werden (hic et nunc!). Alle Gebiete des theologischen Studiums sind gleich strengen wissenschaftlichen Massstaben und Normen ausgesetzt und unterworfen, die in jedem beliebigen andern Gebiet der wissenschaftlichen Forschung gebraucht werden. Die Theologie ist in ständiger Gefahr, sich in Religionsphilosophie umzuwandeln, sie ist ständig dadurch bedroht, dass die einzelnen Begriffe biblischen Zeugnisses mit dem Inhalt von Begriffen und Kategorieen dieses oder jenes philosophischen Systems ausgefüllt werden. Die Philosophie kann zwar das Instrument des Denkens des Theologen und seiner Ausdrucksmittel reinigen und läutern. Doch darf der Theologe nie auf die Linie vergessen, die sich zwischen der biblischen Botschaft und jeder beliebigen Philosophie zieht. Der Ausgangspunkt der Theologie ist das, was Gott gesagt und getan hat. Daher ist das theologische Denken dynamisch und verlangt eine stets neue Entscheidung und Selbsthingabe. Die Basis, auf die die wirkliche Theologie baut, ist das Wort Gottes in seiner Kontingenz, das wir indirekt aus dem geschriebenen Zeugnis der biblischen Bücher erkennen. Die souverän verantwortungsvolle Pflicht der Theologie ist nicht allein dieses Wort zu erkennen und in seiner ursprünglichen Glut und Dringlichkeit zu verstehen, sondern auch lebendig und eindringlich auszulegen und dem Menschen von heute darzubieten. Der Theologe soll daher den modernen Menschen in all seinen Sorgen und Hoffnungen kennen. Dem Menschen und der ganzen Welt die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen zu bringen — dies ist die schwere, aber erhabene und allervornehmste Aufgabe von Kirche und Theologie.

Das zweite Kapitel ist der Botschaft und Mission der Kirche gewidmet. Mit der neuen Aufdeckung des lebendigen Wortes Gottes in der Schrift tauchte auch die Frage der Kirche und ihres Lebens in einem neuen Lichte auf. Die Kirche ist keine übernatürliche Institution oder nur ein soziologischer Bestandteil der menschlichen Zivilisation. Auf Grund des biblischen Zeugnisses, das wieder eine lebendige Sprache zu uns spricht, erkennen wir, dass die Kirche der Leib Christi ist und der Ort, wo der Heilige Geist wirkt. Die Kirche ist dazu verpflichtet, der Herold Jesu Christi zu sein und die Botschaft von seinem Weg und Werk zu bringen. Sie ist eine Gemeinschaft, die sich um den unsichtbaren und doch realen Herrn versammelt. Schon durch ihre eigene Existenz ist die wirkliche Kirche das Zeugnis der Offenbarung Gottes und seinem Neigen zu dieser Welt. Sie ist die Schar von Dienern, die ihre eigenen Interessen beiseite lassen und in selbstverleugnender Liebe sich ganz in den Dienst ihrer Nächsten stellen. Es ist möglich, Wesen und Funktion der Kirche adäquat in der Perspektive des dreifachen Amtes Christi (munus Christi propheticum, sacerdotale et regium) zu verstehen. Die heutigen ökumenischen Diskussionen sind vorgezeichnet durch die richtige Konzentrierung auf die Christologie als auf den Ausgangspunkt der Ekklesiologie. In diesem Zusammenhang macht der Autor auf die ernste Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition aufmerksam. Zum Unterschied des Standpunktes der Reformation, wird heute immer entschiedener die Ansicht vertreten, dass der geschriebene Text der Bibel auch ein Bestandteil der Kirchentradition sei. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass die Schrift das Buch des Bundes ist, dessen Grundthema der Weg Gottes ist, dem Menschen nach, in seiner Trauer, seinem Elend und seiner Auflehnung. In Jesus Christus stieg

der Herr auf den Grund des menschlichen Elends und der menschlichen Ohnmacht selbst herab. Einzig im Licht dieses Faktes wird es möglich, das Verhältnis zwischen Kirche und Welt richtig zu verstehen und zu lösen. Die Kirche lebt in der Welt, die Welt dringt in die Kirche ein. Die Linie, die die Kirche von der Welt trennt, ist unsichtbar und empirisch nicht wahrzunehmen. Die Kirche ist dazu berufen, um inmitten in der Welt einen Wacht haltenden und prophetischen Dienst zu verrichten. Die Last dieser Verantwortung kann ihr niemand abnehmen. Auf dem Wege der Nachfolge hat sie Schuld und Sünde der Welt ebenso zu tragen, wie Jesus Christus es getan hat. Die Verantwortung der Kirche für die Welt und der Dienst der Kirche an den Menschen kennt keine Grenzen.

Im dritten Kapitel ist das Augenmerk auf Bedeutung und Sinn der gegenwärtigen Zeit gerichtet. Der Theologe kann und darf nicht die rapide Entwicklung der Geschehnisse auf kulturellem, politischem und wirtschaftlichem Gebiete ignorieren. Als eine Gemeinschaft von Pilgern ist die Kirche beständing auf dem vorwärts führenden Weg und es ändert sich die Szenerie um sie. Jeder Mensch ist der Gefahr ausgesetzt, die Bedeutung der heutigen Situation mit dieser oder jener Philosophie der Geschichte zu messen. Hromádka ist sich dessen bewusst, dass seine Analyse der aktuellen Probleme notgedrungen durch die eigene Erfahrung und durch das Milieu, in dem er lebt und seine Arbeit verrichtet, bedingt ist. Seinen Überblick fasst er in einige Punkte zusammen. 1. Die atemberaubende rasche technische Entwicklung war die Ursache, dass die Entfernungen zwischen den einzelnen Ländern und Erdteilen geringer wurden und die Welt einheitlicher, als jemals vorher in der Geschichte. 2. Zum Unterschied von der Zeit vor 20 Jahren, existieren zwei Zentren internationaler Ordnungen und auch die Schichtung der Kräfte und des Prestiges ist eine ganz andere. 3. Viele der heutigen Schwierigkeiten in der Welt wurden durch Irrtümer und Fehler der christlichen Kirchen verursacht. Eine christliche Zivilisation existiert nicht. Wir sind am Ende der sogenannten konstantinischen oder augustinischen Epoche. 4. Die Oktober-Revolution des Jahres 1917 gehört zu den fundamentalen Geschehnisen der Menschengeschichte. Die Ausführung des kommunistischen Programmes und Planes bedeutete in gewissem Sinne die Verwestlichung des Ostens. 5. Die Welt ist in zwei Lager gespalten. Viele Leute sind heute davon überzeugt, dass die liberale Demokratie nicht dazu genügt, die aktuellen internationalen Fragen zu beherrschen. Zu den formalen demokratischen Freiheiten müssen in der neuen gesellschaftlichen Ordnung auch die wirtschaftlichen und soziale Befreiung der Menschheit dazukommen. 6. Die Kirche steht heute inmitten eines radikalen säkularisierenden Prozesses. Oft hat sie nicht genügend geistlichen Mut und Kraft, um sich mit den letzten Ergebnissen des wissenschaftlichen und technischen Fortschrittes positiv abzufinden. 7. Umso grösser die Gefahr, die das Atomzeitalter mit sich bringt. 8. Die Kirche muss gegen die Versuchung kämpfen, die ihr von innen und aussen droht. Hier hilft keine beliebige Kircheninstitution, keine Kirche, die ein Museum, ein Ghetto oder nur eine Art »Naturreservation« ist. In der heuttigen Situation kann den Menschen eine lebendige Kirche helfen, die unablässig vorwärts schreitet, die Revolutionsänderungen ernst nimmt und alles, was sie umgibt, in der Perspektive eines mutigen und freudigen Glaubens sieht.

Im vierten und umfangreichsten Kapitel des ganzen Büchleins bemüht sich der Autor brennende ideologische Fragen im neuen Lichte zu zeigen. Wie bereits gesagt, sieht die Kirche den geschichtlichen Prozess in der Perspektive des Glaubens, der der Theologie und der Kirche die innere Souveränität und Freiheit vom historischen Geschehen in der Vergangenheit und Gegenwart gibt. Will die Kirche tatsächlich dem heutigen Menschen helfen, so muss sie die gegenwärtige Stunde kennen und verstehen. Der geistliche Kampf, der geführt werden muss, reisst alle Scheidewände und Vorhänge herunter und dringt tief über die religiöse oder säkulare Ideologie hinaus. Die Welt, in der wir leben, ging und geht noch immer durch tiefe Änderungen hindurch, die nicht nur äussere, politische sind, sondern die sich auf ihre innere Struktur selbst beziehen. Alle diese Änderungen und Umwälzungen haben eine tiefe Tragweite für unser Handeln und unsere Entscheidungen. Die heutigen ökumenischen Bestrebungen werden von dem Fakt bedroht, dass einige Brüder die heutige historische Situation im Gebiete zwischen der Elbe und dem Stillen Ozean nicht ernst genug nehmen. Es ist nötig, die neuen Fakta konstruktiv zu verstehen, und jedweden Gedanken auf eine Restaurierung zu vertreiben. Auge in Auge mit den neuen Wirklichkeiten in Europa und Asien und in der Welt überhaupt, bietet sich auch der Kirche eine grosse Gelegenheit, einen neuen Anfang zu machen. Es gibt keinen

Weg zurück. Die Tragödie der heutigen Zeit liegt im absoluten Mangel an wirklicher Busse seitens der sogenannten christlichen Nationen. Die Menschen sind heute dadurch schockiert, dass viele der heutigen Änderungen im Namen des marxistischen Denkens geschehen. Sie fragen allerdings nicht nach ihrer Mitverantwortung für die heutige Entwicklung der Weltereignisse. Warum gerade das kommunistische Programm zur Hoffnung von Millionen armen, unterdrückter und ausgebeuteter Menschen auf der ganzen Welt wurde? Zeugt diese Tatsache nicht von einem Grundfehler, den die christliche Kirche in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten begangen hat? Verstehen wir wirklich tief und richtig, worum es den Kommunisten geht? Sind wir mit ihnen solidarisch in ihren Bestrebungen, dem heutigen Menschen zu helfen, die menschlichen Wesen gegenseitig näher zu bringen, eine höhere und festere gesellschaftliche Ebene aufzubauen? Das sind höchst ernste Fragen, die hier Hromádka den Lesern in Ost und West stellt. Wir alle sollten uns von ihnen ansprechen lassen und in Demut eine Antwort darauf suchen. Die Theologie ist keine Ideologie. Und doch hat der Theologe die Ideologie gründlich zu kennen, die den Sinn der Staatsmänner, der Intellektuellen formt, die in die Denkweise auch der schlichtesten Menschen dringt. "The dividing line runs not between communists and noncommunists. It runs between the Lord of glory and mercy, on the one hand, and human sinners (whether communists or noncommunists) on the other." (S. 67.) Die Kirche Christi geht heute durch eines der grössten und verantwortungsvollsten Ringen, in welche sie in der Geschichte je gestellt wurde. Hat sie geistliche und intellektuelle Kraft genug, um siegreich zu bestehen? Die Zukunft der Kirche — menschlich gesprochen — hängt davon ab, ob sie positiv die neue historische Situation versteht und ob sie definitiv alle Versuche aufgibt, die neue gesellschaftliche Ordnung zu untergraben, die sich mit den traditionellen Vorstellungen und eingelebten Anschauungen nicht deckt. Das Evangelium befreit den Christen von der falschen Beziehung zwischen Angst und versauertem Widerstand und gibt ihm einen ruhigen, bejahenden und freudigen Ausblick. Freiheit, Gerechtigkeit, Recht für den Menschen, der durch das biblische Zeugnis gebildet wurde, sind nicht identisch mit dem Inhalt, den die sogenannte christliche Zivilisation diesen Begriffen gegeben hat. Heute besteht die Gefahr nicht, dass empfängliche Blick für die Linie, die sich zwischen dem christlichen Glauben und der kommunistischen Ideologie hinzieht, verloren gehe. Die reale Gefahr beruht im negativen, sterilen und schematischen Zutritt zu der im Werden begriffenen neuen Gesellschaft.

Hromádka macht auf einige wichtige und besonders für den Theologen anregende Aspekte aufmerksam, die er beim Begegnen mit dem marxistischen Denken beachten sollte. Es geht vor allem 1. um ein enges Zusammenknüpfen von Theorie und Praxis im Marxismus. Einen jeden theoritischen Lehrsatz (umsomehr jede Seite der biblischen Botschaft!) verstehen wir nur dann, wenn wir sie in unsere konkrete Lebenssituation projizieren und sie im Lichte der Praxis prüfen und kontrollieren werden. Die Einheit von Theorie und Praxis gehört zum Wesen selbst der Theologie und der kirchlichen Tätigkeit. 2. Ähnlich ist es mit der Methode des historischen Materialismus. Menschen, Institutionen und auch die Kirche und ihre Geschichte können nur in ihrer sozialen und historischen Eingliederung, im engen Zusammenhang mit dem Milieu und der (politischen, sozialen, kulturellen) Zeitatmosphäre, in welcher sie aufwuchsen und ihr Werk verrichteten, richtig begriffen werden. 3. Es wurde zur Regel, dass das durchsichtige materielle Interesse mit erhabenen Losungsworten verdeckt wird. Auch die Theologie gerät in diese Gefahr. Die konsequente marxistische Methode hilft eine Atmosphäre von Aufrichtigkeit und Offenheit zu schaffen. 4. Erst die politische Freiheit durch materielle Garantieen und sozialer Gleichheit vermehrt, befreien den Menschen und bilden Bedingungen für die wahre menschliche Würde. An dieser Stelle korrigiert der Marxismus mit Recht die liberale Demokratie. 5. Die Marxisten lehnen den Vorwurf ab, unter den Menschen das Feuer des Klassenkampfes anzufachen. Sie behaupten, nur das zu enthüllen, was im historischen Prozess imanent ist. 6. Die Idee einer klassenlosen Gesellschaft ist ein Abglanz des prophetischen und apostolischen Erbes (eine gewisse säkularisierte Eschatologie!). Eine ähnliche Betonung auf das Zusammenknüpfen von Theorie und Praxis ist undenkbar ohne lebendige Tradition des biblischen Realismus und Konkretheit. Worin besteht unser geistliches Ringen? Es geht um den Menschen, der zwar ein Bestandteil der Geschichte (radikaler Historismus!) und der Natur ist, doch seine persönliche Identität, Verantwortung, sein persönlicher Schaffensdrang (Produktivität, schöpferische Kraft) und Aktivität reichen über den historischen Prozess hinaus und lehnen sich gegen jede nur soziologische,

psychologische oder physiologische Auslegung auf. Im weiteren Teil seiner Erläuterungen bemüht sich Hromádka die Frage nach dem Sinn des marxistischen Atheismus zu beantworten. Er gelangt zur Schlussfolgerung, dass der Atheismus im marxistischen Denken ein radikaler Humanismus sei. Dem Marxismus nach, versklavt die Religion den Menschen, sie beraubt ihn der Möglichkeit, die Geschichts- und Naturgesetze, wie auch die wirtschaftlichen Beziehungen treu und objektiv zu sehen und vertieft seine Selbstentfremdung. Der Atheismus des dialektischen Materialismus ist ein positives Ringen um die Befreiung des Menschen aus diesen Fesseln. Lassen wir einstweilen die Frage beiseite, ob die Marxisten in ihrer Analyse der Religion recht haben, ob ihre Untersuchung ausreichend genug ist und ob hier trotz allem nicht etwas bleibt, was real und was über die marxistischen Kategorieen hinausgeht. Das Gespräch zwischen Christen und Marxisten kann nur dann geführt werden, wenn die Theologen jene letzte positive Intention des marxistischen Atheismus begreifen. Der wirkliche biblische Glaube sieht aber den Menschen realistischer. Seine wahre Freiheit und Würde ist in dem verankert, was sich hinter der Natur und Historie befindet. Auch das Böse, die Ohnmacht und die menschliche Verderbtheit kann man nicht aus ökonomischen Bedingungen des menschlichen Lebens erklären. Daher teilt der biblisch gläubige Christ nicht die Meinung, dass die Realität des Bösen, des Todes, der sittlichen Mängel einfach dadurch liquidiert wird, dass eine neue, höhere und gerechtere soziale Ordnung aufgebaut wird. Das ist kein Pessimismus. Zu dieser Überzeugung wird der Christ durch den Realismus des Glaubens geführt, der vor der Illusion warnt, die einmal in Enttäuschung, innerer Verwirrung und Zynismus enden könnte.

Im letzten Kapitel wird auf den christozentrischen Zutrit zu jedem Ereignis und zu jedem beliebigen Lebensproblem Nachdruck gelegt. Die Zeit, in der wir leben, ist eine Zeit der Busse und Zeugenschaft. Jeder Spaltung der Welt zum Trotz, befinden wir uns alle auf einem Schiff, das auf hochgehenden Ozean segelt. Was sollen und können wir tun, um unsere Mission zu erfüllen? Besitzen wir etwas, das die Welt nicht hat? Diese Fragen sind Fragen unserm Glauben an Jesus Christus und seiner realen Gegenwart inmitten des irdischen Lebens. Diese Fragen müssen auch die Kirche zu ernster Selbstkritik führen. Je mächtiger der Glaube des Christen ist, desto tiefer und verantwortungsvoller seine Beziehung zur Welt und zu dem, was auf politischem, wirtschaftlichen, sozialem und kulturellem Gebiete geschieht. Der lebendige Glaube lehnt sich gegen die Versuchung selbstgerecht die Menschen zu richten und sie einzuteilen in jene, die für die Wahrheit Gottes Partei ergreifen und jene, die unter Gottes Gericht stehen. Die oft zitierte Losung »Jesus Christus ist die Hoffnung der Welt« bedeutet, dass das Evangelium die Leugnung der Welt mit all ihrem Sehnen, ihren Plänen und Hoffnungen ist. Jesus Christus vertieft und schärft den Blick der Menschen und Kirchen, ermöglicht, das menschliche Leben im richtigen Lichte zu sehen und in diesem Sinne liegt eine gewaltige Hoffnung und eine einzigartige Verheissung für diese Welt. Den morgigen Tag haben wir nicht in der Hand; er ist in der Hand des Gekreuzigten und Auferstandenen Herrn der Kirche. »Speaking about the day of tomorrow, we must certainly expect what we have not expected, hope to see what is unbelievable, and in repentance be prepared to see the divine miracles exactly where we today see only a desert, a bare land unbelief and of atheism.« (S. 105).

Das Buch als Ganzes enthält im Wesen alle fundamentalen theologischen Nachdrücke J. L. Hromádka's.

Wenn vor Jahren der Schwerpunkt Hromádka's theologischer Existenz im Kampfe gegen die liberale Theologie war, und später z. B. gegen die billige und seichte antikatholische Stimmung, so bemüht er sich heute im Interesse der ganzen Ökumene, um eine zutreffendere, adequatere Erfassung der biblischen Botschaft in der Konfrontation mit der möglichst positiv begriffenen marxistischen Ideologie. In den ökumenischen Diskussionen geht es bei weitem nicht um Zustimmen oder Nicht-Zustimmen mit dieser seiner Konzeption. Es ist möglich, gegen dieses oder jenes Einwände zu erheben. Weit mehr ist es aber nötig, in allem Ernst, in Offenheit Vertrauen und tatsächlicher Freiheit des Glabens mit den vorgelegten Thesen fertig zu werden.

Milan Opočenský

NOTE AND COMMENT

Um ein eindeutiges und einfaches Zeugnis gegen die Massenvernichtungsmittel

und die Atomrüstung bemüht sich heute eine immer grössere Anzahl von Christen in den verschiedensten Ländern. Konkrete Formen dieses Strebens unter den Protestanten in der Tschechoslowakei bildete vor allem die Prager Konferenz kirchlicher Arbeiter im Dezember 1957, wo die Initiative geboren wurde zur Einberufung einer christlichen Weltkonferenz für den Frieden. Die Resolution dieser Konferenz nahm die diesjährige Konferenz der italienischen Jugend in Florenz an; dies erwähnt Pastor Tullio Vinay in den Nachrichten von Agape (April—Juni 1958); anknüpfend zitiert er zehn deutsche, der EKiD adressierte Thesen und in sechs Punkten polemisiert er mit den Menschen, die dieses Bestreben bekämpfen:

„1. »Eine Opposition gegen den Atomkrieg findet kein Echo auf der Gegenseite, dadurch entstehen lediglich Gefahren und Nachteile für unsere Völker« ... Hier zeigt sich Mangel an Vertrauen, das wir doch in der Kirche, die auch auf der anderen Seite arbeitet, noch mehr als die Macht des christlichen Zeugnisses haben müssten, wenn es treu sein soll. Zu warten, dass der andere mit der Macht aufhört, damit wir dann auch diese Methoden aufgeben, ist eine Sicherheit, die uns unser Selbsterhaltungstrieb einsuggeriert, und nicht das Evangelium der Liebe das das Geschenk des Lebens ist.

2. »Wir müssen mehr daran denken, unser geistiges Leben zu bewahren, als uns durch die Atomwaffen erchrecken zu lassen« ... Dieses so häufige Argument läst sich leicht entkräften: gerade weil unser Leben durch Christus in Gott geborgen ist, sind wir gerufen, auf seinen Willen zu hören und unserer christlichen Berufung den Vorrang vor unserer irdischen Bequemlichkeit und vor der Verteidigung unserer Interessen zu geben. Dann können wir das Evangelium predigen, mit einem »Nein« zu dem Krieg.

3. »Wir müssen auf jede Weise den materialistischen und atheistischen Mächten, die unseren Glauben zerstören wollen, widerstehen.« ... Aber wer sieht nicht, dass diese Sorge mehr aus dem Wunsch, unsere Güter zu schützen als aus der Verteidigung unseres bedrohten Glaubens kommt (bedroht mehr durch unsere geistige Trägheit und unsere »Sicherung« in unserem Besitz), als aus der täglichen Hingabe an DEN, der, nachdem er getötet worden war, wieder auferstanden ist und wirkt.

4. »Die Atomwaffen sind nicht das einzige Mittel, die Menschheit zu vernichten; zahlreiche wirtschaftliche und soziale Formen sind das auch« ... Aber die Opposition gegen die Atomwaffen schliesst unsere Stellungnahme gegen die augenblickliche wirtschaftliche Struktur nicht aus; sie schliesst diesen ein, und das »Nein« gegen den Krieg gilt auch für alle Formen der wirtschaftlichen und politischen Gewalt, denn das Gesetz Christi ist das Gesetz der Liebe, das nicht ein Wunsch nach Besitzum, sondern des Hingeben seiner selbst ist.

5. »Die Atomwaffen sind Strafgericht Gottes für unsere Sünde, wir müssen Busse tun und beten ...« Aber der Busse und dem Gebet müssen Werke der Reue folgen, denn das erste Zeichen hierfür ist ein Gesinnungswandel, der sich in dem Vertrauen auf Gott und im Gehorsam gegen seine Gebote ausdrückt.

6. Endlich sagt man noch, »lasst die Politiker Politik machen und die Kirche möge daran denken, das Evangelium zu verkündigen ...« Aber das Evangelium muss der Welt und den Menschen, die politische Ansichten vertreten, verkündigt werden. Denn auch in der Politik dieser Welt wird dort, wo der Glaube an IHN bekannt wird, die Verkündigung der neuen Welt, die kommen wird, stattfinden.

Das Mitleid mit den Bewohnern dieser Erde gebietet uns, allen zu verkündigen, dass Christus der Herr ist, und dass Seine Herrschaft anerkannt werden muss.

Wenn jedermann das Evangelium annehmen würde, gäbe es keinen Krieg mehr. Wenn es niemand annehmen würde, gäbe es keine Hofnung mehr. Wenn einige dies entdeckt haben, müssen sie das verkündigen in den Handlungsweisen ihres Lebens, konkret, und nicht in einer abstrakten weltfremden Art, damit den Menschen eine Richtlinie gegeben wird und damit Gott Mitleid mit uns hat und eingreifen wird. Wenn die oben angeführten Thesen gegen Gottes Weisheit, die in Christo Fleisch geworden ist, verstossen, zählen sie nicht mehr als andere Meinungen, sind sie aber Wirklichkeit wie wir glauben, bringen sie in der heutigen Welt diese Weisheit zum Ausdruck, dann müssen sie bedacht und angenommen werden, selbst wenn es harte Kämpfe mit unserem Selbsterhaltungstrieb geben wird. Sie müssen von der ganzen Kirche angenommen werden, diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs, wenn die Kirche wirklich nicht die Politik der verschiedenen Völker, sondern die Politik Dessen machen will, »dessen Reich nicht von dieser Welt ist«. Wir glauben, dass Agape, ein Werk der Wiederversöhnung in Christi, diese Thesen wiederholen kann in der Hoffnung und Solidarität, in diesen wirklich schweren Zeiten," schliesst Pastor Vinay seinen Aufsatz. *L.B.*

L'Histoire du Protestantisme Tchèque en Allemand

Dans le courant de ces derniers mois ont paru en Allemagne deux livres sur l'histoire du protestantisme tchèque, écrits par des professeurs de la Faculté Coménius de théologie protestante à Prague.

A Stuttgart l'Evangelisches Verlagswerk fit paraître en 1957 l'ouvrage du professeur d'histoire du christianisme, M. *Rudolf Říčan*, intitulé par les éditeurs *»Das Reich Gottes in den böhmischen Ländern«* (le titre original étant simplement: »Geschichte des tschechischen Protestantismus«). Sur 428 pages le lecteur trouve un résumé bien ordonné du long chemin parcouru par le christianisme en Bohême et Moravie à commencer par les premiers essais de christianisation des tribus slaves païennes du IXe siècle jusqu'à l'époque toute récente, y compris l'histoire du protestantisme dans la République Tchécoslovaque après la deuxième guerre mondiale. Le lecteur étranger sera particulièrement intéressé par les chapitres dans lesquels l'auteur suit parallélement l'évolution de la Réforme hussite et le remarquable effort des Frères de l'Unité à former une fidèle Eglise du Christ, ainsi que par le chapitre concernant l'influence de la Réforme de Luther et de Calvin sur les Eglises tchèques. Selon l'opinion de l'éditeur H. Krimm, cet ouvrage signifie un apport oecuménique important offrant au lecteur allemand la possibilité de contempler l'histoire du christianisme dans les pays tchèques par les yeux de l'historien de ce pays et par conséquence aussi la possibilité de comprendre le protestantisme tchèque de la manière dont lui-même veut être compris.

Au début de cette année M. Miloš Bič, professeur de l'Ancien Testament, fit paraître à Neukirchen (Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins 1958, dans l'édition Zeugen und Zeugnisse Band 6, 112 pages) répondant aux désirs de ses amis de la Fraternité ecclésiastique rhénane, une traduction en allemand du *Testament de la Mère mourante, l'Unité des Frères*, de Coménius. Le lecteur allemand se familiarise ainsi avec l'un des écrits les plus connus du dernier évêque de l'ancienne Unité. — Le texte du Testament, (pages 81—102), est pourvu de notes (pages 103—112) et précédé d'une vue d'ensemble *»Blicke in die Geschichte des tschechischen Protestantismus«* (pages 8—80) qu'on aurait désirée plus exacte.

Karel Trusina

Task and Witness

is the title of a selection from the addresses and documents of the Christian Peace Conference which, at the suggestion of the Ecumenical Council of Czechoslovakia, was held in Prague, June 1st to 4th of this year. The booklet was published in English and German, and will be sent free on request by the Ecumenical Institute of the Comenius Faculty (Jungmannova 9, Prague 2, Czechoslovakia).

EDITORIAL

We frequently sense the end of the Constantine epoch in the question of *human relations.* It is quite natural that the crisis of the church and of personal faith is projected for us into this aspect. We need not seek far for the reasons. While the traditional forms of social relations are broken down to a large extent, the development of a highly technical civilization has proceeded faster than the evolution of mutual human relations which have not yet been able to mature into a new, stable tradition. Technical progress has enormously outdistanced the internal mastery of this progress, and this must be reflected in human relations. When we read discussions obout electronic machinery and the problems of kybernetics, a chill goes down our spine and the question arises — wherein lies the difference between the human brain and an electronic machine? Does not technique cripple man? Does poetry suffice to preserve his humanity? The pressure of technical progress, of technocracy, makes the question of human relations extremely urgent.

Of course this question takes various forms in our time. There is a considerable difference between the formulations, as Niemöller put it: Who is my neighbour, or to whom shall I be a neighbour? We see, of course, an expression of this question also in the existentialist attempt to isolate oneself from one's neighbour. Sartre's frightful formulation, "A neighbour is hell," merely sharpens to an extreme what many people of today feel in their depths when they flee from the public, from their neighbour, to technical hobbies, to literary or other pastimes.

Recently attempts have been made by several authors, in the Czech monthly "Křesťanská revue", to formulate the question of human relations in the perspective of the theological doctrine of sin. For example, B. Komárková (1957, p. 210n) asserts that this question is one of responsibility and guilt, for modern man. He can "perceive his sin only on this basis: as a failure to respect the human personality of another, in any specific life situation, as a refusal of the love which Christ gave me" (p. 212). I can only arrive at an acknowledgement of sin, of

Christ, of God, through my neighbour. Whereas the specific theme of Reformation theology was the question of a merciful God, the essential prerequisite of theology at the present time is based on anthropology, on the question of human relations, M. Bula considers, too, that the question of human relations is the most urgent problem of theological discussions. Therefore he responds to the question of what aspect of the Gospel must be preached most urgently with an appeal for a "secular interpretation" (Bonhoeffer's "weltliche Interpretation") which is carried out by living example and which induces a situation in which it is possible to get the essential Christian message across (Křesťanská revue 1957, p. 225n).

We can agree generally to the opinion that human relations are becoming the most urgent matter, and that it is here that we must address man through the Gospel, primarily by living example. But the question of acting as neighbour is not so simple as it may seem in an academic discussion. It is even deceptive theologically. Posing this question easily imposes on us the starting point for its solution so that it can lead to cowardice, as K. Trusina has pointed out (Křesťanská revue, 1958, str. 6n). That is to say, if we allow not only the anthropological question, but also an anthropological starting point without any relation to God, to be imposed on us, we shall not go any farther than analyses. Christ will be gradually lost to us as he becomes a "just man", or "the ideal of humanity"; Christ, of course, is neither the ideal of humanity nor the principle of love. Niebuhr's work is a unique demonstration of how we can point out the weaknesses of all modern anthropological conceptions on the basis of the principle of Christ's love, the agape; He is enthusiastic about the unique quality of biblical anthropology, but he goes no farther than analysis.

I shall not find Christ in my neighbour, if I have not found Him in the Word, nor shall I acknowledge my sin, if I have not found it on Golgotha. It is not possible to plunge into life, into human relations, in the blissful hope that I am thus meeting Christ and the Word in my neighbour. Let us note carefully how circumspect even the New Testament is on this. We shall not find a place in it which could serve as proof that anyone has found Christ in his neighbour. According to the parable of the Last Judgement Christ was not recognized in the suffering neighbour, but Christ, known immediately at His parusia, must reveal that He had met them in the suffering of their fellow-men. We may be sure that whatsoever we have done unto the least of our brethren we have done unto Christ, because Christ has said this to us in advance, not through the poverty of our neighbour, but by His Word.

It is not until we come to the early Christian and Reformation literature that we find the assertion that Christ is identical with our neighbour and from this arrive at the idea of meeting Christ in love for our neighbour. But the New Testament knows the one sole road, from Christ to one's neighbour, not from one's neighbour to Christ.

We must add a further remark to this. Love for Christ is not only for one's neighbour. Love for Christ has also its external manifestations which are a part

of Christian life and are a source of Christlike love for one's neighbour. These expressions of love for Christ Who is not absorbed in one's neighbour nor in His body, the congregation, but transcend all this, can be roughly designated as the worship of the church. Our relation toward Christ is not exhausted, of course, by worship, for an essential part of it is the service of love for one's neighbour. But if it were to be said that worship and sacraments are only technical matters having no more profound meaning than the administering of the church premises and that love for Christ is exhausted by the everyday service, then we should sharply disagree.

Let us further comment on the "secular interpretation" by saying that it must be understood as a method, not a principle. It is part of the substance of faith and of God's word that a certain mystery, a special questioning, must remain in it and this cannot be secularized. People begin to harken to the Gospel precisely at the place where the "secular interpretation" strikes on the (let us say very provocatively) "sacramental sign". We hope that no short circuit will occur, that no one will think we mean transsubstantiation or some other similar mythologumenon when we say "sacramental sign". We are thinking of something much more secular: man helping man for Christ, in the misery of life, although he gets nothing from it; the few crowns he lends the needy, or the plate of soup he carries to his bed, all this can become a "sacramental sign", which no "secular interpretation" can solve, whether he lives at the time of the Reformation or in the twentieth century. In the final analysis only the Holy Spirit can make him understand and trust that the resurrected Christ stands behind all this. J. Sm.

H. J. IWAND

Die Verantwortung und die Aufgaben der Christen

in der heutigen internationalen Situation*)

Liebe Freunde, liebe Brüder und Schwestern! Das Thema, das Sie mir gestellt haben, ist sehr weit: Der Christ und die internationale Lage. Und es ist sehr schwer, einen Punkt ausfindig zu machen, von dem aus der Christ für die heutige internationale Lage verantwortlich ist, einen Mittelpunkt, um den alles schwingt. Es ist immer die Aufgabe bei solchen Fragen, einen weiten Horizont zu behalten, aber einen ganz konkreten festen Punkt zu beziehen, von dem aus wir Stellung nehmen, wo die Entscheidung fällt, sonst bleiben die Ausführungen über die internationale Lage willkürlich, unverbindlich, etwa so wie wir sie in den Zeitungen lesen. Wir müssen aber von unserem Glauben her, von der Tiefe her, diesen Punkt festmachen. Und ich glaube, dass wir als Christen, auf die internationale Lage gesehen bewegt sein sollten von der Frage des Friedens, wie wir das gestern auch hier hörten von seiner Eminenz Metropolit Pitirim, von dem Frieden in dem Sinne, dass wir uns fragen müssen, was sollen wir dazu tun, in unserer heutigen Situation. Und darüber möchte ich versuchen, etwas zu sagen, eine Einleitung zu geben für eine Diskussion. Ich werde über vier Punkte sprechen.

1. Über die Friedensarbeit und die Bedeutung ethischer Begriffe.
2. Über theologische oder christliche Vorstellungen zur heutigen Lage.
3. Über das christliche Urteil im Hinblick auf die äusseren Zusammenhänge, auf die Trennung zwischen den Nationen Europas, die man den »eisernen Vorhang« zu nennen pflegt.
4. Was diese Konferenz will, was wir hier in unserem Zusammensein bedeuten für die Aufgaben, die uns jetzt für die Friedensarbeit gestellt sind.

Es werden sehr subjektive Meinungen sein, nicht so sehr allgemein gültige Urteile. Es ist sehr leicht, wenn man heute über ein festgelegtes Thema sprechen muss, da kann man die Dinge ziemlich objektiv behandeln. Aber hier sind wir gefragt, wie Prof. Hromádka das gestern gesagt hat, ob wir als Christen der Wirklichkeit gegenüber bestehen, die uns herausfordert, die uns von Gott gesetzt ist, ob wir uns in ihr bewähren, so wie Paulus sagt: Kaufet die Zeit aus.

Ich möchte ein Beispiel dafür geben: Als die Konfessionskämpfe in Deutschland begannen, als Hitler an die Macht kam, war es oft sehr schwierig, zu predigen. Einer unserer Pastoren sagte: für mich ist das gar nicht schwer. Ich predige nur was die Bibel sagt, dann passiert mir gar nichts. Es gibt eine tiefe Gelehrsamkeit, die zieht sich in sich selbst zurück und dann ist sie in einem Niemandsland. Die Bibel ist aber kein Niemandsland. Die Bibel schickt

*) Vortrag an der christlichen Friedenskonferenz in Prag am 2. Juni 1958.

uns vor zum Angriff, dass wir unsere Glieder in den Dienst stellen als Waffe der Gerechtigkeit, wie Paulus in seinem Römerbrief sagt. Das müssen wir tun, das ist die Aufgabe, so habe ich das aufgefasst, als mir das Thema von Bruder Pospíšil gestellt wurde. Wozu sind diese Waffen und Werkzeuge, für welche Ziele und gegen welche Mächte werden sie gebraucht? Interessiert uns der Kampf um den Frieden der Welt gar nicht? Meint ihr, man kann sich einfach zurückziehen? Es gibt keinen Rückzug, wenn wir ihn machen, werden wir mitschuldig sein an dem, was dann in der Welt geschieht. Dann werden wir keinen Grund haben, über die Untaten zu urteilen, die sich dort ereignen.

1. Ich bin nicht von Haus aus — ich will das offen sagen — ein Pazifist. Ich meine, dass sich die Friedensarbeit auf die konkrete Lage beziehen muss. Es ist nichts damit getan, dass wir sagen, der Krieg ist sinnlos. Viele retten sich heute in den Satz: der Krieg ist sinnlos. Aber das Sinnlose wird oft zur Tat. Der erste Punkt ist für mich folgender: Es ist ein Irrtum, wenn wir glauben, wir müssten den Frieden erhalten. Wir haben keinen Frieden. Wir müssen den Frieden erst erringen, wir haben noch keinen. Das unheimliche Geschehen der Selbstvernichtung seit 1914 unter den Völkern Europas und Asiens geht noch immer weiter. Wir haben nach 1918 gedacht, wir hätten Frieden. Aber das war ein grosser Irrtum. Die Zeit zwischen 1918 und 1933 war ein Waffenstillstand und als die Erschöpfung vorüber war, brach der Krieg von neuem aus. So müssen wir auch die heutige Lage, wenn wir sie ernst nehmen, ansehen. Sie ist eine neue Vorbereitung zum Kriege als Fortsetzung des furchtbaren Geschehens, das uns alle so tief erschüttert und verwirrt hat.

Wir verurteilen viele Verbrechen im einzelnen und beachten dabei nicht, dass die Voraussetzung für vieles, was wir verurteilen, der Krieg ist. Die Wurzel namenloser Verbrechen war der Krieg, gleichwohl haben wir bis heute keine friedliche Ordnung gefunden und türmen die Macht der Waffen quantitativ und qualitativ immer weiter aufeinander. Als vor kurzem die Sätze der Bruderschaften in Deutschland veröffentlicht wurden — sie sind ja in der DBR und in der DDR durch die Presse gegangen —, schrieb die Frankfurter Allgemeine Zeitung einen sehr interessanten Artikel. Es hiess darin, wir dürfen nicht die Moral auf das Gebiet der Fakten beziehen. Die Fakten, gemeint sind die Tatsachen, die Realitäten, haben ihr eigenes Gewicht. Und man dürfe nicht glauben, die Fakten ändern zu können durch eine Idee oder einen Glaubensatz oder ein Gebot Gottes, sondern die Fakten ändern sich allein durch sich selber. Wir müssen daher, so meinte die FAZ, so weit aufrüsten mit allen Waffen, auch atomaren, bis die Menschen einsehen, dass die Rüstung sinnlos ist. Dann ist die Zeit der Abrüstung gekommen und dann haben wir den Weg zum Frieden frei. Es ist ein typisches Denken, wie wir es auch in christlichen Kreisen antreffen. Ich möchte dieses Denken ein Denken in zwei Stockwerken nennen, in zwei Reichen, im Reich der Moral und im Reich der Fakten. Wenn wir uns aber nicht freihalten von diesem Wahn, von diesem törichten und feigen Optimismus der Illusion von der Harmonie des Faktischen, dann werden wir nie einen Frieden erreichen, sondern dann wird uns ein furchtbarer Untergang bevorstehen. Für mich wäre das zunächst einmal das wichtigste, dass wir dieser Theorie eine Absage erteilen, wonach die Moral oder wie man das nennen will, das Gebot Gottes nichts zu tun haben soll mit den Fakten. Von Bruder Hromádka ist das schon gesagt worden. Damit hängt es wohl zusammen, dass die Moral als solche es nicht mehr schafft. Alle Menschen, die vom Moralischen ausgehen, berühren den Boden der Fakten nicht mehr. Wir müssen etwas haben, was über die bloss

moralische Position hinausgeht. Unsere Schwachheit berechtingt uns nicht dazu, zu versagen. Unsere Schwachheit ist die menschliche Gegenseite zu der grossen Verheissung Gottes. Ich würde sagen, es irren alle, die heute davon ausgehen, wir müssten den Frieden erhalten. Wir haben ihn noch nicht, wir müssen erst eine neue Friedensordnung erringen.

2. Damit erhebt sich eine weitere Frage, die uns als Christen und Theologen angeht. Können wir uns damit zufrieden geben, wenn gesagt wird, hier ist die eine Seite der Menschheit und dort die andere? Hier ist die freie Welt, dort der Sozialismus? Ich glaube, dass das falsch ist und dass dies bei uns nicht gesagt und nicht gehört werden dürfte. Wenn wir Christen sind, müssen wir festhalten an der einen Menschheit. Wir können uns nicht zurückziehen auf einen Teil der Menschheit und diesen als die wahre Menschheit bezeichnen. Das erzeugt das furchtbare Übel des pharisäischen Richtens. Diese Aufteilung der Welt führt dazu, dass ein Teil der Menschheit sich für das Ganze hält und den Untergang des anderen Teils vorbereitet. Sie führt auch zu einem schrecklichen Konformismus. Das heisst, man kann Andersdenkende unter sich nicht ertragen. Das ist so wie bei einer Herde von Tieren, wenn ein fremdes Tier unter sie gerät. Dann schnuppern die Tiere und fühlen: dies ist nicht aus unserem Stall, und drücken es heraus. Wenn wir aber Menschen sind, müssen wir uns freuen, dass wir ungleich zusammen sind. Viele Nationen, viele Lebensformen, viele Schicksale, das ist die wahre Einheit der Christenheit. Als die Judenchristen sagten, wir wollen zusammenbleiben, so wie wir aus dem Judentum gekommen sind, sagte Paulus: Ist Gott nur der Juden Gott, nein, auch der Heiden Gott! Wenn dies nicht mehr bei uns gilt, gehen wir zugrunde.

Lassen Sie mich das, meine Brüder, einmal ganz praktisch und menschlich sagen: Wir im Westen brauchen Sie! Wir brauchen Ihre Freundschaft und Ihre Gemeinschaft! Wir brauchen Sie als das tägliche Brot unseren geistigen Lebens. Es kann niemand ermessen, was es für uns bedeutet hat, dass wir eben drei Wochen Gäste der Christenheit in Russland sein durften. Ich bin erfüllt, beschenkt und neugeboren für mein Amt zurückgekehrt. Wir brauchen die Bruderschaft, die Freundschaft der Menschen und der Kirchen, die in anderen Staaten, anderen Lebenswirklichkeiten leben und wohnen. Sonst verkommen wir. Uns fehlt das Fremde als geistige Nahrung. Wir sind nur noch stolz auf das, was wir sind und damit fängt jeder Untergang des geistigen Lebens an. Aber ich gehe hier politisch viel weiter. Ich habe es schon oft gesagt und werde es nochmals hier sagen: Wenn Gott mich heute fragen würde, uns fragen würde, gut, ich will die Welt neu machen. ich habe es falsch gemacht, ich sehe es ein, ich werde zwei Welten machen, eine für den Kommunismus und eine für die Christen, dann habt ihr wirklich Frieden — was würden wir tun? Ich weiss, was ich tun würde. Ich weiss, dass es eine Ursünde wäre, wenn ich in meinem Herzen auch nur wünschen würde, nicht mehr in einer Welt zusammen zu leben mit Menschen, die der sozialistischen Idee huldigen, mit Menschen, für die Marx und Lenin eine echte Weisung zur Lebensordnung geworden sind. Ich will mit solchen Menschen in einer Welt zusammenleben und ich meine, wenn wir das nicht wollen, dann können wir keinerlei Friedensarbeit tun. Ich weiss, dass es nicht leicht ist, in einer solchen Welt zusammenzuleben mit Menschen, die ganz anderer Meinung in den letzten Fragen des Lebens sind als ich, aber ich weiss auch das andere. Dass die grosse Verheissung Gottes besteht, wenn es zu einer solchen Begegnung von Christus her kommt, dass wir wieder an die eine Menschheit glau-

ben sollen. Ich meine, dass wir um Jesu willen den Glauben an die eine Menschheit nicht eine Minute aufgeben dürfen. Tun wir das, dann können wir im Ernst keine christlichen Gottesdienste mehr halten. Im Dritten Reich habe ich meine Studenten oft gefragt: Was machen Sie denn, wenn Sie zu Weihnachten singen »In unser armes Fleisch und Blut verwandelt sich das ew'ge Gut«, mit dem Arierparagraphen? Hier ist die eine Menschheit gepflanzt, wirklich eingepflanzt in dem Sohn Davids, in dem eingeborenem Sohn Gottes, von der Jungfrau Maria geboren. Dies etwa meine ich, wenn wir an Jesus Christus glauben und an die in ihm eingepflanzte eine Menschheit. Darum können wir uns nicht zufriedengeben mit einer zweigeteilten Menschheit. Wir müssen Rebellen sein als Christen gegen jede Politik, die glaubt, mit dieser Zweiteilung den Frieden erhalten zu können.

3. Die ökumenische Arbeit ist deshalb Friedensarbeit. Wenn sie das nicht ist, ist sie nicht mehr ökumenische Arbeit. Eins dreht sich um das andere. Wenn die Ökumenizität nicht mehr bedeutet, dass hier die Einheit der Menschheit in der Einheit der Christenheit geglaubt, gelebt und bekannt wird, dann ist das keine Ökumenizität. Und das ist für mich die Rechtfertigung der Mitarbeit der Christen an der Friedensarbeit. Ich meine das nicht organisatorisch, sondern zunächst grundsätzlich. Ist es nicht schrecklich. dass wir gar keine Hemmungen empfanden, wenn wir als Christen zu Mitarbeitern am Kriegshandwerk wurden? Bis heute finden viele nichts Unchristliches dabei.Die Militärseelsorge ist sozusagen das äussere Merkmal dieser gerechtfertigten Mitarbeit. Im Ernstfalle werden wir das blutige Handwerk alle mitmachen. Mir ist erst unter Hitler aufgegangen, dass man dieses blutige Handwerk nicht mitmachen darf. Und man darf auch die Vorbereitung zu diesem blutigen Handwerk nicht mehr rechtfertigen. An der Christenheit hängt heute ein riesiges Gewicht. Wenn sie sich freimacht von dem Gedanken, dass wir berufen sind zum Kriegshandwerk, dann werden wir neue Erkenntnisse gewinnen und neue Entscheidungen vollziehen.

Das ist eigentlich das dritte und letzte, was ich zu dieser Friedensarbeit sagen wollte. Wir müssen uns daran gewöhnen, dass es viel schöner ist, mit Menschen, die nicht an Gott glauben und doch für den Frieden arbeiten, in einer Linie zu stehen, als mit denen, die vorgeben, mit den Waffen das »Reich Gottes« du schützen. Diese schrecklichen modernen Waffen sind schon längst keine Waffen mehr. Und einen Schutz des Reiches Gottes mit Waffen hat Jesus selbst auf dem Wege zum Kreuze abgewehrt.

Es ist eine merkwürdige Sache, meine Brüder. Viele Menschen haben ein gutes Gewissen, das Waffenhandwerk Seite an Seite mit solchen zu treiben, die Gott lästern und dieselben Menschen scheuen sich, in die Friedensarbeit einzutreten, weil dort Menschen wirken, die meinen, es gibt keinen Gott. Ich würde sehr vorsichtig sein, was den Glauben an Gott betrifft. Wenn ich Menschen aus Japan, aus China, aus Afrika in der Friedensarbeit wirken sehe, kann ich von ihnen nicht verlangen, dass sie zuerst Christen würden. Hier kann es sich nur um Mitarbeit der Christen handeln.

Und noch ein letzten Anhang dazu. Wenn wir so den Einsatz der Christenheit für den Frieden unterstreichen, meinen wir, dass sich die Christenheit nicht beschränken darf auf den inneren Frieden. Ich weiss wohl, dass da ein Problem liegt. Ich möchte den inneren Frieden meines Herzens nicht abhängig machen von dem äusseren Frieden. Ich werde meinen Frieden haben in Jesus Christus, auch wenn mein Leben selbst äusserlich keinen Frieden hat. Das ist das Vorrecht der Verkündigung und des Glaubens der Christen.

Aller Frieden fängt bei uns von innen an, fängt damit an, dass wir Frieden haben in Gott. Wir sind gerecht geworden durch den Glauben und haben Frieden mit Gott. Wie hätten wir sonst die furchtbaren Schicksale, die wohl die meisten unter uns erlebt haben, überstehen sollen, wenn wir nicht in unseren Gewissen, in unseren Herzen sicher wären, dass uns keine Gewalt aus der Hand Gottes reissen kann? Aber wenn diese Friedensburg dazu führt, dass wir nicht mehr wagen, sie zu verlassen, herauszutreten aus diesem inneren Frieden um den Frieden verwirklichen zu helfen in der Welt, dann sind wir feige. Es gibt eine christliche Feigheit. Die Feigheit ist eines von den Lastern, die uns den Eintritt ins Himmelreich verwehren.

Oft, wenn wir selbst feige waren oder in Gefahr waren, feige zu werden, hat uns die Geschichte von der Sturmstillung gehalten. Matthäus erzählt uns, wie Christus sich erhebt und zu seinen Jüngeren sagt: »Warum seid Ihr so feige?« Feigheit ist Unglauben. Feigheit rechnet nicht mit der Herrschaft des lebendigen Herrn. Das Nichtangreifen des Friedens in der Welt wird damit zusammenhängen, dass wir fürchten den inneren Frieden zu verlieren. Aber der innere Friede ist uns nur so geschenkt worden, dass wir ihn in Jesus haben und Jesus wie ein Feldherr uns verweist auf die Welt, in der er selbst gekämpft und gelitten hat.

Ich will zwei Beispiele sagen: Wenn ich aus Bonn nach Prag komme, scheint es so, als müsste ich einen neuen Moralkodex meinem Denken und Urteilen zugrunde legen. Und wenn Sie aus Prag nach Bonn kommen, werden Sie auch der Gefahr erliegen, so zu denken. Aber es gibt Menschen, die brauchen das nicht. Sie sind wirkliche, wahre Menschen. Das ist etwas Herrliches. Wir haben davon etwas zu spüren bekommen, als Ihre Studenten vor kurzem bei uns waren. Aber für die meisten Menschen gilt das noch nicht. Sie setzen eine Werttafel gegen die andere. Sie kennen keine echte Synthesis. Hier siegt die Theorie über den Menschen und seine Nähe zueinander. Unsere Zeit hat darin eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zeit der Glaubenskämpfe. Das sind grosse Krisen der Menschheit. Ich bin nicht der Meinung, dass wir hier jammern sollen, sonder es kommt darauf an, ob wir sie lebend überstehen. Nach den Glaubenskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts kam die Zeit der Aufklärung. Sie war nicht so schlecht, wie sie oft in theologischen Kreisen gemacht worden ist. (Ich glaube trotzdem an die Erbsünde!) So ein Zeitalter könnte auch vor uns stehen. Es steht ganz sicher von uns; was wir jetzt erleben, sind seine Geburtskrisen. Wir sollten nur trachten, sie im Glauben durchzustehen.

Zweites Beispiel: Wir waren vor einem Jahr eingeladen von Professoren der technischen Hochschule in Aachen und wir hatten eine Diskussion mit ihnen über eine Grundfrage der modernen Wissenschaft. Nämlich die Frage: darf der Mensch alles tun, was wissenschaftlich möglich ist? Und hier werde ich gleich zeigen, warum heute das frühere Zeitalter der Aufklärung zu Ende ist. Die Menschen, die nur von der Aufklärung herkamen, sagen Ja. Was wissenschaftlich möglich ist, das ist auch gut für die Menschen. Und wir meinen, dass das schon lange nicht mehr so war, heute aber zu einer weltweiten Krise gekommen ist. Hippocrates machte es den Ärzten zur Pflicht, dass sie sich dem höheren Gesetz des Lebens unterstellen müssen bei ihrer ärztlichen Kunst. Die Ärzte halten es bis heute so streng damit, dass sie auch dann, wenn sie den Menschen nicht mehr am Leben erhalten können, den Tod nicht von sich aus herbeiführen. Das können sie nicht, wenn sie gute Ärzte bleiben wollen. Hier ist ihrer Wissenschaft eine Grenze gesetzt.

Und wie steht das mit den Theologen? Kann ich alles, was Spass macht, was die Leute reizt, was ihnen schmeckt, aufwenden, um sie zum Glauben zu bringen? Man kann das machen, es ist im grossen Stil gemacht worden. Aber wir wissen, wir dürfen es nicht, denn wir sind nicht dazu da, die Menschen zu bereden, sondern Gottes Zeugen zu sein. Und wenn wir die Täuschung gebrauchen, dann ändert das Mittel den Zweck.

Und wie steht es heute mit der Atomspaltung? Die Atomspaltung ermöglicht neuen Lebensraum für Milliarden von Menschen. Sie ist ohne Frage ein besonderer Erfolg der wissenschaftlichen Forschung. Im Hinblick darauf, dass wir heute einer unvorstellbaren Vermehrung der Menschen entgegengehen, wäre sie das Mittel, zu helfen, dass diese Vermehrung nicht zu neuen Ausrottungskriegen führt, sondern zu einem friedlichen Miteinanderleben. Darf ich aber, weil es wissenschaftlich möglich ist, dieselben Mittel benützen, verwenden für den alten Zweck des Krieges? So muss dieses Mittel, das seinem Wesen nach Geschenk ist für das Leben und den Dienst am Leben, zerstörend werden für dieses Leben. Wir sehen also, dass in den Verhältnissen von Mittel und Zweck eine höhere Ordnung besteht, die als solche auch für die Wissenschaft verbindlich wird. So neu sind diese Erkenntnisse gar nicht. Aristoteles und Kant haben diese Dinge nicht anders gesehen, erst im Positivismus sind sie verloren gegangen. Das also meine ich, wenn ich sage, wir stehen vor der Frage: Ist alles, was wissenschaftlich möglich ist, auch erlaubt? Wir brauchen eine neue Fundierung unseres gesamtmenschlichen Ethos, um die Wissenschaft für die ganze Menschheit dienstbar zu machen.

Jetzt noch ein letztes zu dieser Frage der gespaltenen Welt. Und da werden sie mir vielleicht nicht folgen.

4. Es geht um die Ideologie. Wenn wir ein neues Ethos wagen, dann dürfen wir nicht Scharfschützen werden für das, was man Ideologie nennt. Einige von Ihnen werden das vielleicht nicht verstehen, aber bei uns im Westen ist heute geradezu ein Schützenfest entstanden gegen jedwede Ideologie. Unsere Studenten haben sich darauf so gut eingeschossen, dass sie nicht nur alte Hasen treffen, sondern ganz junge, welche gerade erst ausgekrochen sind. Ich bin der Meinung, dass der Mensch ohne Ideologie nicht leben kann und zwar deswegen, weil wir keine Tiere sind. Ich sehe nicht, wie wir aus unserer ethischen Anarchie herauskommen wollen, wenn wir die Ideologie grundsätzlich ablehnen. Ich glaube wohl, dass Christen anders zur Ideologie stehen werden als Nichtchristen! Das ist immer so gewesen. Ich glaube, dass es Bindungen geben wird zwischen Christentum und bestimmten ideologischen Gedanken. Ich glabe, dass es Ideologien gibt, die mit Christentum nichts zu tun haben. Aber ich sehe keinen Weg, wie wir zu einer Lösung der uns bewegenden Fragen kommen sollen, wenn wir alle Ideologien von vornherein gleichzeitig ablehnen. Dann fehlt uns die Denkbasis, auf der es zum Gespräch, zur Auseinandersetzung kommt mit anders eingestellten Menschen. Wenn wir in der modernen Welt stehen wollen als Zeugen und Christen und mithelfen wollen, dass wir die ethische Anarchie überwinden, müssen wir den Kampf und die Auseinandersetzung und die positive Wertung der Ideologien aufnehmen. Was ist denn eigentlich das Elend unserer letzten 40 Jahre? Es ist der Kampf von Revolution und Konterrevolution, und der Italiener Ferrero hat nicht mit Unrecht gesagt, dieses Spiel von Revolution und Konterrevolution spielen wir seit der französischen Revolution und der Bildung des Directoire. Wir spielen das nach, was die Franzosen am Ausgang des 18. Jahrhunderts in diesen wenigen Jahren paradigmatisch vorgemacht haben. In Hinsicht auf die Überwindung

der Anarchie der ethischen Werte würde ich sagen, wir müssen erstreben ein Jenseits von Revolution und Konterrevolution. Nicht im rationellen Sinne, sondern in dem Sinne von Idee und Geschichte. Idee in dem Sinne der bewussten Freiheit des Menschen über die Natur und zugleich einer neuen Sicht und Wertung der geschichtlichen Überlieferung.

Das wäre das neue Zeitalter Europas und wir würden uns dann wahrscheinlich auf einer neuen Ebene die Hände reichen können und der Schnitt, der heute durch den Leib Europas geht, würde nicht mehr sein. Was wir jetzt erleben ist der dritte Schnitt durch den Leib Europas. Ich bitte die Vertreter der orthodoxen Kirche Russlands und der Orthodoxie überhaupt, es mit Freundlichkeit zu hören, was ich dazu denke: Zuerst hat die abendländische Christenheit die Fühlung verloren mit der orthodoxen Kirche in Russland. Das ist der Eindruck den wir gehabt haben, als wir dieser Christenheit nach dem letzten Kriege begegneten.

Das könnte eine neue Wirklichkeit für uns bedeuten. Wir haben tausend Jahre nebeneinander gelebt und wir ermessen noch bis heute die tiefe Glaubenskraft und den innigen Zusammenhang mit der Urchristenheit, den die orthodoxe Kirche bewahrt hat. Aber ich will den Schnitt, wie er heute entstanden ist, näher deutlich machen. Politisch hängt er vielleicht mit dem ersten Weltkrieg zusammen. Dieser Schnitt stammt von 1918 als man in den »Friedensverträgen« von Versailles einen Cordon sanitaire für Westeuropa aufbaute aus den kleinen Staaten östlich Deutschlands. Dieser Schnitt ist, wie ich glauben möchte, die tiefere Ursache des furchtbaren zweiten Krieges geworden und war der erste Eiserne Vorhang, denn er führte zu einer tiefen Entfremdung der Völker des Westens und des Ostens. Er war die damals noch nicht erkannte Ursache von vielem Schrecklichen, was dann folgte. Er hat dazu geführt, dass wir im Westen meinten, hinter diesem Eisernen Vorhang lebten keine Menschen und jenseits dieses Vorhangs warte nur alles darauf, die Errungenschaften der russischen Revolution aufzugeben. So ist es ja dann versucht worden. Dieser Schnitt im Herzen Europas durch den Leib Europas war der Auftakt des Kampfes von Konterrevolution und Revolution.

In diesem Auftakt ging der erste Weltkrieg weiter erst theoretisch, dann praktisch. Dieser Schnitt ist jetzt tausend Kilometer westlich verlegt. Und an ihm geht es im Weltmassstab des zweiten Weltkrieges weiter. Dies ist so schrecklich, dass man sich sagen muss, es ist, als ob ein Arzt, der den Körper zu einer Operation öffnet, sagt: hier ist nichts mehr zu machen. Wenn wir etwas hätten lernen wollen, müsste uns der zweite Weltkrieg das lehren: Wer das nicht erkannt hat, wenn nichts getan wird in dieser Einstellung umzukehren, dem ist nicht zu helfen. Nun möchte ich fragen: ist das nicht die Krankheit zum Tode? Ich sage nein, sie ist nicht zum Tode, sondern damit Gott gepriesen werde, der aus dem Tode zum Leben erweckt. Ich könnte es auch anders sagen: Sie werden mich richtig verstehen, hier ist zu helfen, aber von der Auferstehung, von Ostern her. Wir müssen hoffen, dass wir auferstehen aus dem Grabe unserer Menschenfeindschaft und Blindheit.

Ich glaube wir müssen die nationale Frage transzendieren, dann erst wird sie sich lösen lassen, wir können sie nicht im Bereich des Nationalen lösen. Ich stelle sie jetzt als Christ.

Ich will ganz offen von der psychologischen Wirkung des eisernen Vorhangs sprechen. Sie ist schrecklich. Ich muss es von mir selbst bekennen. Mit was für Vorstellungen bin ich selbst zum ersten Mal nach hier gekommen oder nach Moskau. Hinterher habe ich mich meines Misstrauens geschämt.

Und dabei glaubte ich schon etwas weniger voreingenommen zu sein. Ich will auch nicht sagen, dass es nicht bei uns wie vielleicht auch hier einige Gründe für die Entstehung dieser Entfremdung gäbe, oftmals unvermeidliche Gründe. Aber sie lassen sich auf ein erträgliches Mass zurückführen, auf das an ihnen, was sein sachliches und geschichtliches Recht hat. Das hiesse, den »kalten Krieg« abbauen. Der kalte Krieg, der absichtlich aufrecht erhalten wird, bedeutet aber etwas ganz anderes. Er bedeutet, das Freund-Feind-Denken lebendig zu erhalten, in den Herzen und Hirnen der Menschen. Der eiserne Vorhang wird dazu benutzt, den Menschen, der dahinter lebt, zu verteufeln. Er wird benutzt, die Wirklichkeit dieser Menschen verschwinden zu lassen hinter ein entsetzliches Bild, das nur entworfen wird, um Abscheu und Angst lebendig zu erhalten. So fängt es an — und hat man erst einmal den ersten Schritt getan, dem Menschen hinter dem Eisernen Vorhang seine Menschlichkeit abzusprechen, hat man erst einmal dieses ganze Gebiet für gottlos deklariert, dann wird man sich auch kein Gewissen machen bei dem Gedanken, dass man es unter Umständen mit Atombomben »ausradieren« könnte und darin noch seine »Sicherheit« sehen. Man darf das nicht übersehen: Nie würde der Mensch eine solche »Waffe« entwickeln oder anwenden, wenn man nicht zuvor in ihm den Glauben an den Mitmenschen, an den Bruder auf der anderen Seite zerstört hätte und permanent aufs neue zerstörte, wo er sich aufs neue zu bilden beginnt. Das ist der »politische« bzw. der »geistige« Sinn des eisernen Vorhangs.

Der eiserne Vorhang ist heute unsere Schuld bezw. unsere Unbusse. Wir kommen nicht mit den Menschen zusammen, zu denen wir sagen müssen: Vergebt uns unsere Schuld. Und darum können wir uns als Christen, die erlebt haben, wie schrecklich das in der Kampfzeit gewesen ist, uns nicht zufrieden geben. Wir müssen mit unserem Gott über die Mauer springen. Und Sie wissen darum wohl auch gar nicht, was es bedeutet, wenn Sie zu uns kommen. Das sind Friedensboten, die Menschen sind. Prof. Parijskij wird es mir bezeugen bei seinem Besuch. Und das ist meine Hoffnung. Wenn wir es auseinander bekommen könnten, die ideologische geistige Auseinandersetzung für die Koexistenz und die Schuld, dann würde etwas ganz anderes daraus.

5. Nun noch ein Letztes. Der eiserne Vorhang verursacht die Angst. Das ist ein seltsamer Vorgang. Ich habe vor etwas Angst, das gar nicht da ist. Aber ich glaube es ist da und nun handle ich so als wäre es da. Ich erwarte einen Feind, ich nehme ein Gewehr, eine Waffe, ich warte auf jedes Geräusch an der Tür, sie geht auf und ich schiesse. Und es ist mein Bruder. Das ist das Schreckliche, die Angst schafft Wirklichkeiten, die an sich keine sind. Und damit schafft sie Verbrechen. Der eiserne Vorhang erhält diese Angst in Permanenz. Wir alle leben hinter diesem eisernen Vorhang in der Vorstellung, die Völker dahinter wollen uns überfallen. Wenn er weggenommen wird, kommen die anderen und nehmen uns alles weg, was wir von Freiheit, Eigentum, Kinder, Frauen haben, und darum sagen wir, wir müssen uns bewaffnen. Dann hören wir von Bewegungen auf der anderen Seite und schiessen wir und dann liegen unsere Brüder auf der Erde. In jedem Gottesdienst, in jedem Kollege müssten wir heute alles daransetzen, die Angst zu zerstreuen, damit wir die Wirklichkeit des Lebens gewinnen, das heisst den eisernen Vorhang, die Angst wegräumen. Nach unserer Rückkehr aus Russland hielt ich einen Vortrag über unseren Besuch bei der russischen Christenheit. Es waren viele Menschen da, als sie mich gehört hatten, gingen sie weg in Frieden. Es war ein neuer Geist, ein wirklicher freudiger Geist, von dem alle erfüllt waren.

Die Angst war weg aus ihrem Herzen. Sie wissen gar nicht, meine Brüder, wie Sie, die östliche Christenheit jedweder konfesionellen Prägung uns helfen dadurch, dass Sie uns lieb haben. Wir müssen Gott bitten, dass er uns diese Freundschaft erhält. Ich meine jene Liebe, die stark ist wie der Tod. Wenn ein Name unserer Brüder entehrt wird, dann müssen wir unsere eigene Ehre einsetzen. Wenn einer unserer Brüder verdächtig wird, dann müssen wir für ihn eintreten. Ich habe es eigentlich erst aus Erfahrung gelernt, dass die wahre Liebe geboren wird in unserem Tod.

Wir sind alle feige gewesen solange, als wir den Tod fürchteten. Solange wir im Banne der Todeswelt leben, können wir nicht wahrhaft lieben! Die Liebe ist keine moralische Angelegenheit, keine philosophische Idee. Sondern die Liebe ist geboren jenseits des Todes. Das ist die Liebe Gottes. Darum haben die ersten Christen gesagt: Wir sind aus dem Tode ins Leben gekommen, denn wir lieben die Brüder. Und ich meine das Band unserer Christenheit sollte, müsste und wird so stark sein, dass alles, was darauf gelegt wird, — wir wissen nicht was noch kommt — dieses Band nicht mehr zerreissen darf, nie mehr. Das hat uns gefehlt. Wir haben nicht genügend geliebt, unsere Liebe hat versagt. Und ebenso unsere untrügliche Hoffnung. Hoffnung heisst nicht, mit Eventualitäten rechnen. Hoffnung heisst, das vorwegnehmen, was uns Gott verheissen hat. Was wir so hoffen, das kommt ganz gewiss. Sonst könnten wir es nicht von Gott im Glauben erbitten. Wir reden nicht so, weil wir menschlichen Wünschen und Neigungen nachgeben, sondern weil wir uns gehalten wissen, den Verheissungen Gottes zu vertrauen. Und wir dürfen glauben, dass das, was uns jetzt trennt und beschwert, etwas Böses ist und dass es schwinden wird. Es hat keine echte Wurzel. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

Es gibt auch eine Verkehrung dieser grossen und starken christlichen Hoffnung. Ich meine jenen gnostischen Weltaspekt, der heute in allen möglichen christlichen Kreisen sehr verbreitet ist, die Auffassung der Weltgeschichte, insbesondere der Auseinandersetzung zwischen Ost und West unter dem alten Mythos des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, zwei Prinzipien, die gegeneinander streiten und die nur mit dem Sieg des einen über das andere enden können. Es gibt manche Worte und Bilder in der Heiligen Schrift, die uns dahin zu führen scheinen. Aber wir dürfen eins dabei nicht vergessen. Für die Bibel ist dieser Kampf kein unentschiedener Kampf, und für die Bibel geht es nie darum, die Menschheit in Gute und Böse aufzuteilen und Gott zum Parteigänger den vermeintlich Guten zu machen. »Niemand ist gut, denn der alleinige Gott.« Die Bibel warnt vielmehr den Menschen davor, das Böse in der Welt ausrotten zu wollen. Wer das will, wird selbst böse. Wer die Splitter im Auge seiner Mitmenschen so scharfsichtig wahrnimmt, ist blind für den Balken im eigenen Auge. Wer zu seinem Bruder sagt: du Gottloser, ist selbst des höllischen Feuers wert.

Es ist sehr schrecklich, dass dieses Grauenvolle, als wäre die Finsterniss draussen und nicht in uns, durch die ganze Christenheit geistert. So wird in vielen Kirchen gepredigt. Unter diesem Zeichen wird sogenannte »christliche« Politik gemacht. Unter diesem Vorzeichen wird dann auch aus der christlichen Hoffnung eine sehr bedenkliche menschliche Berechnung.

Wir aber wissen: Die Entscheidung ist gefallen, nicht von uns aus, sondern von Gott aus, über a l l e Menschen und f ü r alle Menschen. Wir sind Hoffende, Mitarbeitende, Mitwirkende am Frieden, weil wir wissen: der Satan ist besiegt, die Welt steht offen für eine neue Ordnung und wir können sie

zeichenhaft vorwegnehmen. Wenn wir in Liebe und Vertrauen zueinander stehen, dann wird das ein Anfang sein. Wir werden eine neue Sprache finden — nicht die der gespaltenen Menschheit — in der wir uns im Letzten verstehen. Wir werden aufeinander hören und von einander lernen. Und das unsichtbare Band des Glaubens und der Liebe und — eben auch — der Hoffnung wird stärker sein als alles, was es zerreissen will. Das ist die unsichtbare Kirche, die mehr bedeutet, als die sichtbaren. Sie ist der Friede, im Glauben an sie werden wir Frieden schaffen. Mit diesem Aufblick zur wahren Kirche möchte ich schliessen, ihr dient unser Zusammensein. Sie ist der Grund aller echten Oekumenizität!

Ecclesia invisibilis, ecclesia triumphans.

J. B. SOUČEK

Politisierung der Theologie?

(Zu einem Artikel Rudolf Buttmanns)

Im Rahmen einer in der bekannten amerikanischen Wochenschrift »The Christian Century« unter dem Gesamttitel »Aussichten und Zeichen der Zeit« (Prospects and Portents) erscheinenden Artikelreihe ist in der 35. Nummer vom 27. August 1958 ein bedeutender Beitrag von Rudolf Bultmann mit dem Titel »Theologie der Freiheit und Verantwortlichkeit« (Theology for Freedom and Responsibility) veröffentlicht worden. Bedeutend ist dieser Artikel deshalb, weil darin die Grundvoraussetzungen und Konsequenzen, aber auch die starken und schwachen Seiten des Denkens Bultmanns, sein unablenkbarer Wahrheitsdrang wie auch seine offenbaren und fast peinlichen Grenzen, mit besonderer Deutlichkeit zum Vorschein kommen. Es dürfte sich deshalb lohnen, diesen Beitrag Bultmanns einer kritischen Ueberprüfung zu unterziehen.

I.

Zunächst aber gilt es über seinen Gedankengang mit einer gewissen Ausführlichkeit zu berichten. Einen solchen Bericht, teilweise mit wörtlichen Zitaten, wollen wir in den nächsten Absätzen versuchen:

Die heutige Aufgabe der Theologie ist durch zwei gegenwärtig besonders verlockende Versuchungen bestimmt: die Versuchung der Reaktion und die Versuchung der Politisierung. Beide sind Aeusserungen derselben Sehnsucht des Menschen, Sicherung seines Lebens zu gewinnen, nicht nur des äusseren, sondern noch mehr des inneren Lebens. Es ist ein Verlangen, Zuflucht und Obdacht (shelter) in einer Weltanschauung zu finden, die die Rätsel des Schicksals zu lösen, die finsteren Befürchtungen vor der gestaltlosen Zukunft zu bannen und zugleich auch die Last der Verantwortung für freie Wahl abzunehmen imstande wäre.

Manche Christen sein wollende Menschen suchen diese Sicherung in einer autoritativen, alle Zweifel und kritische Fragen ausschliessenden Lehre, und begehren deshalb nach einer »rechtgläubigen«, auf der dogmatischen Tradition fussenden und zum literalistischen Biblizismus neigenden Theologie. Der Versuchung solcher reaktionärer Tendenzen darf aber die Theologie nicht nachgeben. Eine solche Reaktion versucht nämlich etwas Unmögliches: dem modernen durch die Wissenschaft geprägten Menschen kann die autoritative, an ein vergangenes Weltbild gebundene Orthodoxie einfach nicht beigebracht werden. Durch einen solchen Versuch würde die Theologie und Kirche einer ganz überwiegenden Mehrzahl der heutigen Menschen das Verständnis der

kirchlichen Lehre unmöglich machen und ihnen ein falsches, weil bloss im erledigten Weltbild bestehendes, Aergernis in den Weg legen. Diese Reaktion versucht aber nicht nur etwas Unmögliches, sondern auch etwas Falsches. »Sie verspricht Sicherheit, wo es keine Sicherheit weder geben kann noch geben soll. Der christliche Glaube ist keine Weltanschauung, die alle Lebensrätsel hier und jetzt lösen könnte, und kein Mensch kann von der verantwortlichen Entscheidung hier und jetzt befreit werden. Der christliche Glaube ist der Mut und die Kraft, in aller Finsternis und inmitten aller Rätsel das ‚Dennoch' auszusprechen. Er ist der Mut und die Kraft des Glaubenden, in der Einsamkeit der Entscheidung die Verantwortung für seine Tat zu übernehmen.« Der christliche Glaube ist nämlich das Vertrauen auf die das Leben schenkende und ihm den Sinn gebende Gnade, auch wenn dieser Sinn noch nicht sichtbar ist. Es gibt keine andere Sicherung dieses Vertrauens als das dem Menschen zugesprochene Wort der Gnade, das zugleich das Wort des Kreuzes ist: darin ist das wahre Aergernis des christlichen Glaubens begründet.

Die Aufgabe der Theologie besteht darin, dieses Wort des Kreuzes verständlich zu machen, nicht durch dogmatische Theorien über das stellvertretende Opfer Jesu Christi, sondern als das den hörenden Menschen zur Uebernahme des Kreuzes rufende Wort. Die Theologie hat demnach die Aufgabe, die Sprache der dogmatischen Tradition, aber auch der Bibel, zu übersetzen, um das darin implizierte Verständnis des menschlichen Daseins aufzuzeigen. Die Theologie hat zu zeigen, dass die menschliche Existenz eine Existenz aus dem Glauben und in dem Glauben ist. Aber sie hat auch zu zeigen, dass der Glaube nur dann wirklich ist, wenn er gelebt, nicht bloss äusserlich bekannt wird. Deshalb kann der Glaube nie ein unbewegter, festgehaltener Besitz werden, sondern er ist ein Weg, der in der Bereitschaft zum Kampf gegen Anfechtungen gegangen werden muss. Unser Aufschrei ist immer: »Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben«.

Im Vollzuge ihrer Aufgabe, das christliche Leben zu bestimmen, muss sich aber die Theologie auch mit den anderen Weisen des Verständnisses der menschlichen Existenz auseinandersetzen. Sie hat die nach dem ersten Weltkrieg durch die dialektische Theologie durchgeführte Kritik an der idealistischen und humanistischen Tradition aufzunehmen, dabei aber auch die wahren Motive dieser Tradition zu anerkennen. Heute entsteht ihr die Aufgabe, ihr Verhältnis zu der existenzialistischen Philosophie zu klären, die eigentlich eine Säkularisierung des christlichen Existenzverständnisses darstellt. Dadurch entsteht für die Theologie ein ernstes Problem: wie unterscheidet sich das christliche Verständnis der Existenz von dem philosophischen? Gerade aber die Auseinandersetzung mit der bewusst atheistischen Ausprägung des Existenzialismus bei Sartre kann zur Klärung des christlichen Gottesbegriffes dienlich sein. Es ist nämlich deutlich, dass der Atheismus Sartres eine Auflehnung gegen einen Gott darstellt, der dem Menschen durch vorangehende Garantie der Richtigkeit seiner Entscheidungen Sicherheit gibt, eben durch diese Uebernahme der Verantwortung ihm aber zugleich die Freiheit wegnimmt. Hier entsteht die Frage, wie die christliche Freiheit im Verhältnis zu der von Sartre vertretenen Freiheit zu bestimmen ist.

Die zweite grosse Versuchung für die Theologie besteht nach Bultmann in ihrer eigenen Politisierung, die durch Erschütterung der alten relativ festen politischen Tradition mit zu erklären ist. Die Menschen sehen sich nach Instanzen um, die über die Teilinteressen und Relativitäten stehen würden und Weisung in politischen Fragen geben könnten. »So wird der Kirche zu-

gemutet, Anweisungen in solchen Fragen zu geben wie die Wahlen, Verwendung der atomaren Energie und (in Deutschland) Wiederbewaffnung. Die theologische Besinnung macht es aber wohl ganz deutlich, dass die Kirche ein Nachgeben einem solchen Verlangen absolut ablehnen muss, weil dadurch der Kirche etwas ihr unmögliches zugemutet wird. Die Kirche nämlich, von der eine solche Weisung verlangt wird, besteht konkret aus den Menschen, die ihre Amtsträger sind, und diese können bloss ihr persönliches Urteil abgeben. Die theologische Besinnung macht es aber darüber hinaus deutlich, dass die Kirche einem solchen Verlangen nicht nachgeben d a r f. Aufgabe der Kirche ist es, das Wort Gottes zu verkündigen, nicht aber politische Urteile auszusprechen. Politisches Urteil in einer konkreten politischen Situation ist kein Wort Gottes. Die Theologie hat gegen jede Identifizierung des christlichen Glaubens mit einem politischen Program scharf auf der Hut zu sein.« Sonst müsste die politische Meinung und letzlich Parteizugehörigkeit zum Kriterium von Treue und Untreue werden.

Bultmann sieht wohl ein, dass ein Christ auch in dem politischen Gebiet zu handeln hat und dass er deshalb in dem politischen Leben verantwortlich ist. Aber er kann diese Verantwortung nur so ausüben, dass er sich über die verschiedenen politischen Angebote möglichst vollständig und breit zu informieren sucht, und zwar im offenen Gespräch mit anderen im kritischen und lernbereiten Geist. »Er wurde mit Vernunft begabt, um zum unabhängigen Urteil und zur Entscheidung kommen zu können. Eine Pflicht der Theologie und der Kirche ist es, ihm diese Verantwortung in ihrer Predigt klarzumachen und einzuschärfen. Er ist aber keine Funktion der Theologie und der Kirche, verbindliche politische Richtlinien (rules) aufzustellen und dadurch dem Einzelnen die Verantwortung für seine Entscheidungen abzunehmen.« Es ist freilich wahr, dass die Kirche den Krieg unter allen Umständen zu verurteilen hat. Daraus aber folgt keineswegs eine Kompetenz der Kirche, politische Urteile zu treffen. Die Kirche hat allen Menschen die Verantwortung einzuschärfen, dafür zu sorgen, dass es nicht zum Krieg kommt. Aber w i e der Krieg im gegebenen Fall vermieden werden kann, das ist eine politische Frage, in der zu urteilen und zu entscheiden der Kirche nicht zusteht.

»Was ist demnach die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Lage? Kurz zusammengefasst, hat sie klar zu machen, dass der christliche Glaube keine Sicherung in der Welt gibt, dass er, als Glaube an Gottes offenbarte Gnade, dem Menschen die Freiheit gibt, durch alle Finsternis und alle Rätsel mutig zu schreiten und die Verantwortung für das Handeln in der Einsamkeit der eigenen Entscheidung zu übernehmen und zu tragen.«

II.

Soweit unser Versuch, den Gedankengang Bultmanns wiederzugeben. Was nun dazu zu sagen ist? Auch anderen könnte es beim Lesen jenes Artikels ähnlich wie mir gegangen sein. Man kann sich nicht bloss dem Eindruck der grossen inneren Geschlossenheit und Strenge dieses Gedankenganges nicht erwehren, sondern man kann und muss auch einsehen, dass Bultmann darin manches wichtige, aber in der heutigen durchschnittlichen Theologie vernachlässigte Anliegen mit einer erfrischenden und befreienden Eindringlichkeit vertritt und dass er in seinen Feststellungen und Protesten weithin einfach recht hat. Es handelt sich meistens um wohlbekannte Thesen Bultmanns, aber es ist wohltuend, sie noch einmal in bündiger Kürze und Schärfe lesen zu

können und dadurch erneut zu Wachsamkeit und Mut aufgerufen zu werden. Die Warnung gegen eine die dogmatische Tradition repristinierende und die biblischen Aussagen bloss ordnende Rechtgläubigkeit sollte nicht überhört werden oder in offiziöser Halbheit versanden. Wenn man im Hintergrund dieser Ausführungen Bultmanns eine Beziehung zu der gegenwärtigen Lage in der evangelischen Kirche in Deutschland zu spüren meint, besonders den Protest gegen eine von manchen Kirchenleitungen bevorzugte und von der durchschnittlichen Atmosphäre getragene Theologie des Mittelweges, die im Grunde restaurativ ist und den dringlichen grundlegenden Fragen ausweicht, ist man bereit, darauf zu hören und die etwa auftauchenden Bedenken gegen die Einzelausführung zunächst zurückzustellen, um die heilsame Spitze seines Anliegens nicht vorzeitig zu brechen.

In dem zweiten Teil des Artikels findet man auch Vieles, was richtig und wichtig ist. Es ist wahr, dass in der Kirche des Evangeliums kein Mensch, besonders kein Amtsträger, dem anderen die Berufung zur eigenen Entscheidung und die Verantwortung dafür abnehmen kann. Der Glaube kann nicht einmal von einem Apostel beherrscht werden (2. Kor. 1, 24). Die Freiheit des Glaubens und der Glaubensentscheidung darf nicht angetastet werden. Nur dass es vielleicht schon hier bemerkt werden sollte, dass der eigentliche Grund und Sinn dieser Glaubensfreiheit in der Freiheit des Heiligen Geistes besteht, mit einer besonderen Gabe (1. Kor. 12, 11) jedem Glaubenden auch ein besonderes, ihn in seiner konkreten Lage treffendes und ihm auch ein ganz bestimmtes Tun auftragendes Gebot zu geben, das ihn jetzt unausweichlich bindet. Ob dem Menschen durch ein solches konkretes Geistesgebot die Freiheit seiner Verantwortung weggenommen, ob im Gegenteil in diesem Geschehen die wahre Freiheit nicht mit völliger Inanspruchnahme und absoluter Verbindlichkeit in eins fällt, das ist eben eine Frage, die auch Bultmann im Zusammenhang seiner freilich bloss skizzierten Auseinandersetzung mit Sartre zu bewegen scheint. Hiemit nehmen wir aber eine vielleicht erst später durchzuführende Auseinandersetzung vorweg. An dieser Stelle darf man aber betonen, dass wir Bultmanns Sorge um die Freiheit des Glaubens zu teilen und auf unsere Weise wahr zu machen meinen.

Auch die Betonung der Wichtigkeit des rationalen Moments in allen konkreten Entscheidungen — übrigens nicht nur den politischen! — ist gewiss richtig. Wir werden im Entscheiden und Handeln durch unsere Orientation bedingt, d. h. durch unsere Informationen und Kenntnisse, durch unsere Lebenserfahrungen, durch den Grad und die Art unserer Fähigkeit, alle diese Orientierungselemente kritisch zu sichten und in ein zusammenhängendes Ganzes einzureihen. Ich meine, dass daraus besonders auch die Verpflichtung des Christen folgt, die Richtigkeit seiner Entscheidungen und Handlungen gegenüber der Aussenwelt zunächst mit ganz profanen, rationalen Argumenten klar zu machen und, wenn notwendig, zu verteidigen. Nur in gewissen Momenten, sozusagen in Grenzsituationen, darf man in einer solchen Auseinandersetzung auf die letzten Gewissheiten des Glaubens hinweisen, aber die schlichten, vielleicht auch sehr berechtigten, an ihn gerichteten Fragen darf ein Christ mit einem solchen Hinweis nicht vorzeitig niederschlagen wollen. Es gibt so etwas, wie ein nicht nur erlaubtes, sondern gebotenes Inkognito des christlichen Handelns in der Welt, besonders in der politischen Welt. Eine Konsequenz daraus ist es wohl, dass christliche oder christlich sich nennende politische Parteien grundsätzlich unberechtigt und geradezu christlich unmöglich sind. Dies, verbunden mit dem Anliegen der Freiheit

des Glaubens, führt zu der weiteren Konsequenz, dass man die politische Entscheidung an sich nicht zum entscheidenden Kriterium der Echtheit und Treue des Glaubens machen und die politisch anders Denkenden und Handelnden nicht offen oder heimlich aus der christlichen Gemeinde exkommunizieren darf. Diese Konsequenz spricht Bultmann selbst aus, und darin sind mit ihm auch diejenigen einig, gegen die er offenbar auftreten zu müssen meint. Ich kann mich lebendig erinnern, wie Martin Niemöller vor einigen Jahren bei einer Aussprache in Prag zu unser aller Freude sagte, dass er sich lieber den rechten Arm abhauen liesse, als dass er einen Bruder, dessen ganze politische Einstellung er leidenschaftlich bekämpfen muss, aus der Gemeinschaft der Kirche Christi ausschliessen wollte. Und es ist bekannt genug, dass die gerade mit M. Niemöller eng verbundenen Kreise mit grundsätzlicher theologischer Begründung die Berechtigung jeder politischen Partei bestreiten, sich christlich zu nennen. In diesen Punkten, an denen die wahrlich unheilvolle Politisierung der Theologie und Kirche, d. h. deren Unterwerfung unter politische Massstäbe und Einspannung in parteipolitische Ziele, abgewehrt werden muss, sollte demnach eine Uebereinstimmung mit Bultmann festgestellt und aufrechterhalten werden können.

Trotzdem ist es für jeden, der mit der inneren Lage in der evangelischen Kirche und Theologie in Deutschland einigermassen vertraut ist, ganz deutlich — und für manchen nicht nur ein wenig erschütternd — dass Bultmann die Ausführungen in dem zweiten Teil seines Artikels gerade gegen jene Kreise zugespitzt hat, d. h. gegen diejenigen, die, von den Entscheidungen und Erfahrungen der Vorhut der bekennenden Kirche herkommend, heute die politische Verantwortung der evangelischen Christenheit theologisch neu zu erfassen und durch konkretes Handeln zu praktizieren und zur Geltung zu bringen bemüht sind. Es sind die Kreise, die in den sogenannten kirchlichen Bruderschaften am augenscheinlichsten — und für manche am ärgerlichsten! — hervortreten und durch Namen wie M. Niemöller, H. Vogel, H. J. Iwand, H. Gollwitzer, E. Wolf und letzlich natürlich Karl Barth für Freund und Feind gekennzeichnet sind. Bultmanns ausdrückliche Erwähnung des Atomproblems und der deutschen Wiederbewaffnung unter den nach seiner Meinung der kirchlichen Besinnung und Handlung nicht zustehenden Problemen macht diese konkrete Zuspitzung seiner Ausführungen im Sinne einer grundsätzlichen Absage an den Bemühungen und Zielsetzungen der erwähnten Kreise ganz deutlich.

Es hätte natürlich keinen Sinn, sich darüber zu entrüsten oder sogar nach vermeintlichen Nebenabsichten dieser Absage zu forschen. Ein ruhiges Ueberprüfen von Bultmanns Artikel und eine erneute Besinnung über das Anliegen und die Ausrichtung seiner ganzen theologischen Arbeit machen es klar, dass er zu jenen Zuspitzung im Vollzug des Zu-ende-denkens der leitenden Motive seines Denkbemühens gekommen ist. Es ist darüber hinaus wahrscheinlich, dass er seinen Beitrag, der doch wahrscheinlich demnächst auch deutsch erscheinen soll, als eine freundschaftliche Warnung eben an seine mit ihm durch manche Fäden gemeinsamer Arbeit und gemeinsamer Erfahrung verbundenen, jetzt aber den Bruderschaften nahe stehenden Zeitgenossen oder vielleicht auch Schüler meint, dass sie nach seiner Ueberzeugung auf dem jetzt von ihnen eingegangenen Weg auch wider ihren Willen in eine unheilvolle, weil die Freiheit des Glaubens und die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft zerstörende Politisierung abgleiten müssen. Und vielleicht auch, dass

sie durch ihren, wie er meint, wesentlich politischen Eifer von ihrer eigentlichsten Aufgabe abgeführt werden könnten, die christliche Botschaft von der Bindung an die sie heute verdunkelnden Motive eines vergangenen Weltbildes zu befreien und in eine die Menschen hier und jetzt ansprechende Sprache zu übersetzen. Jedenfalls kann die persönliche Lauterkeit seiner Stellungnahme nicht bezweifelt werden. Sie ist in dem genannten Artikel im Zusammenhang seines ganzen Lebenswerkes sozusagen mit den Händen zu greifen. Die Frage ist nur, ob seine Behauptung einer akut drohenden unheilvollen Politisierung der Theologie und Kirche — gerade von jener Seite! — richtig ist. Und wenn nicht, ob daraus nicht die Notwendigkeit folgt, die grundlegenden Thesen und Voraussetzungen Bultmanns einer grundsätzlichen Revision zu unterwerfen und auch das Richtige und Wichtige, das in seiner Arbeit und so auch in diesem Artikel gesagt wird, in einen wesentlich anderen Rahmen zu setzen.

III.

Es sollen jetzt einige für eine solche Auseinandersetzung in Betracht kommende Gesichtspunkte wenigstens skizziert werden.

1. Es ist etwas überraschend, mit welcher Selbstverständlichkeit Bultmann in seiner Warnung vor der Gefahr der Politisierung der Kirche mit einem Kirchenbegriff arbeitet, der die Kirche eigentlich nur als eine verfasste Wirklichkeit auffasst, die wesentlich als Amt oder Amtsträger in Erscheinung tritt. Man kann das wohl auch als die Aeusserung eines nüchternen Realismus ansehen. Die Kirche ist gewiss durch ihre viele Jahrhunderte dauernde Vergangenheit schwer belastet und sie kann sich offenbar nur mit grösster Mühe von der Trägheit der Amtlichkeit befreien. Ein Blick an das erdrückende Uebergewicht der Theologen in den meisten kirchlichen Veranstaltungen — vielleicht auch in den kirchlichen Bruderschaften — ist wahrlich ernüchternd. Trotzdem aber ist der Christenheit in den letzten Jahrzehnten wenigstens im Ansatz gegeben worden, die Kirche ganz anders, nämlich als Gemeinde verstehen und erleben zu können. Es handelte sich dabei nicht nur um eine konstruierte Theorie oder sogar um einen Wunschtraum, sondern bei aller Brüchigkeit um eine Erfahrung, die besonders der evangelischen Kirche in Deutschland, aber auch in anderen Ländern gegeben wurde und die auch im oekumenischen Massstab für die Bemühungen um Erneuerung der Kirche richtunggebend ist. Aber es handelte sich dabei auch nicht nur um eine blosse Empirie, sondern dieses Thema, Kirche als die lebendige Gemeinde Jesu Christi, wurde auch grundsätzlich theologisch verarbeitet und formuliert. All das wird bei Bultmann in seinen grundsätzlichen Analysen und Formulierungen nicht etwa kritisch beleuchtet (z. B. die bisher ungenügende Auswirkung davon gezeigt), sondern als nichtexistent ignoriert. Kann und darf man das eigentlich? Kann man alle Bemühungen um ein gemeinsames christlich verantwortliches Handeln einfach darauf ansprechen, dass sie notwendig bloss im Aufzwingen der persönlichen Ansichten der Amtsträger bestehen müssen?

Diese Frage hat auch einen exegetischen Hintergrund, an dem gerade in einer Auseinandersetzung mit Bultmann nicht vorübergegangen werden kann. Es wurde schon öfters darauf aufmerksam gemacht, dass bei ihm die Wirklichkeit der urchristlichen Kirche zwar natürlich wahrgenommen und wissenschaftlich bearbeitet wird, aber bei der eigentlichen theologischen Interpretierung merkwürdig zurücktritt, ja fast völlig verschwindet. Sie ist bei ihm kaum

anders als eine Summe der die gleiche Entscheidung gegenüber dem Anspruch des Wortes vollziehenden Einzelmenschen sichtbar. Deshalb kommt der in unserem Zusammenhang wichtige Tatbestand nicht zum Ausdruck, dass im Neuen Testament, besonders in den paulinischen Briefen, die Gemeinde als der Leib Christi nicht nur der Beziehungspunkt des christlichen Handelns ist, sondern auch eine lebendige Wirklichkeit, innerhalb welcher die Entscheidungen des Glaubens überhaupt erst möglich sind und von der sie bestimmt und getragen werden. Nicht in dem Sinn einer äusserlich aufgezwungenen, die Freiheit des Einzelmenschen niederschlagenden Autorität, aber doch so, dass man auf die Gemeinsamkeit und Einigkeit des *nus* und der *gnome*, der grundlegenden Gesinnung u n d der konkreten Einsicht über das hier und jetzt Gebotene, hoffnungsvoll warten, darum sich bemühen und dafür danken soll (vgl. 1. Kor. 1, 10). Das schliesst die Respektierung der Verschiedenheiten in den in solcher Weise noch nicht zur gemeinsamen Entscheidung gereiften Fragen nicht aus, wie z. B. der bekannten Frage des Essens des Götzenopferfleisches in Korinth. Ebensowenig aber schliesst es die Hoffnung aus, dass Gott auch über dasjenige, worin bisher verschiedene Meinungen da sind, durch seine weitere Offenbarung Klarheit und Einheit schaffen wird (Phil. 3, 15). All das hängt mit der Gewissheit zusammen, dass der Herr seine Gemeinde durch seinen Geist ganz konkret — z. B. auch durch die Stimmen der Propheten, 1. Kor. 14 — leitet, dadurch in der notwendigen Einheit zusammenhält und zu weiteren gemeinsamen Einsichten und Entscheidungen führen kann und will. In diesem lebendigen Zusammenhang hat auch die *agape* (Liebe) ihren Ort. die nicht nur ein ganz individuelles Verhalten gegenüber dem begegnenden Nächsten, sondern grundlegend die Solidarität der im Geiste verbundenen Gemeinde ist. Man kann all das reichlich mythologisch bedingt finden und sich um eine Entmythologisierung bemühen, es fragt sich aber sehr, ob als Endergebnis eines solchen Bemühens wirklich nichts anderes bleiben wird, als eine Aufforderung, ein neues Selbstverständnis zu ergreifen. In diesem Licht erscheint die Rede von der Einsamkeit der Entscheidung als höchstens eine sehr vorläufige und dabei missverständliche Formulierung der Wahreit, dass die Entscheidung des Glaubens persönlich und auf keine andere Instanz abwälzbar ist.

2. Wir haben oben unser Einverständnis mit der These ausgesprochen, dass bei dem Entscheiden und Handeln des Christen seiner rationalen Orientierung eine grosse Bedeutung zukommt und dass dieser rationale Moment mit der eigentlichen Glaubensentscheidung nicht einfach zusemmenfällt. Man muss hier klar unterscheiden. Heisst das aber, dass man die beiden Momente auch voneinander scheiden kann, wie es Bultmann offenbar tut? Man kann zwar einwenden, das tue er gerade nicht, sondern er siehe ein, dass die Glaubensentscheidung die letzte Zielsetzung des Handelns bestimmt, z. B. dass es zu keinem Kriege kommen darf. Nur die Wege zu dem so festgesetzten Ziel seien ausschliesslich die Sache der rein rationalen Ueberlegungen. Aber das ist eben die Frage: ob man diese zwei Gebiete oder Betätigungsweisen, den Glauben und die konkreten Ueberlegungen, so reinlich voneinander trennen kann. Ob man ihr gegenseitiges Verhältnis als das Verhältnis der allgemeinen Bestellung oder Auftrages zu der technischen Ausführung verstehen kann. Diese Frage, ob man in einer ähnlichen Weise trennen darf, wurde zum Gegenstand einer ernsten und gewichtigen theologischen Bemühung, die Rechenschaft darüber abzulegen versucht, wie es mit dem gegenseitigen Verhältnis der eigentlichen Glaubensentscheidung zu den sogenannten Ermessensfragen bestellt ist. Es soll

nur der grundlegende Beitrag Karl Barths in dem Heft »Die politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens« (1952), sowie die nicht minder grundlegende Schrift von Helmut Gollwitzer »Die christliche Gemeinde in der politischen Welt« (1953), in diesem Zusammenhang genannt werden. Bultmann kritisiert nicht diese gewiss nicht zu völlig befriedigenden und endgültigen Ergebnissen gekommene Bemühung, sondern geht daran einfach vorüber, also ob es nicht solches gäbe. Wiederum: kann und darf man das eigentlich?

Hier ist kein Ort für die Entfaltung der ganzen dazu gehörenden Auseinandersetzung. Man kann aber wenigstens ganz schlicht darauf hinweisen, dass eine solche Trennung zwar da nicht nur tragbar, sondern notwendig und befriedigend ist, wo es sich um das im eigentlichen Sinn technische Gebiet, d. h. um die Natur handelt. Aber in den politischen Fragen handelt es sich doch um die menschliche Wirklichkeit. Wie kann hier das sachliche rationale Urteil von dem jeweiligen Verständnis des Menschen unbeeinflusst bleiben? Und wie könnte der christliche Glaube ohne Frucht der entscheidenden Einsichten in die menschliche, und zwar gerade auch die mitmenschliche, Wirklichkeit bleiben? Wie steht es angesichts dieses Sachverhaltes mit dem Moment der angeblich rein rationalen Orientierung? Bultmann legt grossen Nachdruck darauf, dass man die Theologie des Neuen Testamentes primär und wesentlich als Anthropologie verstehen und interpretieren soll. Man darf mit einer gewissen Enttäuschung fragen: was ist der Sinn und der Wert einer solchen Anthropologie, wenn sie dem Christen in seinen Entscheidungen in den brennendsten Fragen des menschlichen Lebens keinerlei Hilfe bieten kann?

Auch diese Frage hat einen exegetischen Hintergrund, der hier wenigstens gestreift werden soll. Es ist nicht nur die biblisch-anthropologische Einsicht, die eine reinliche Scheidung der rationalen Orientierung von der eigentlichen Glaubensentscheidung unmöglich macht. Noch mehr kommt hier die für die Bibel so konstitutive prophetische Linie in Betracht, die in dem geschichtlichen, auch und gerade politischen, Geschehen Zeichen der Gerichte und der Gnadenstaten Gottes sieht und zum entsprechenden Verhalten und Tun aufruft. Gerade diesen Gedankengang bestreitet Bultmann freilich durch seine biblisch-theologische Konstruktion und Interpretation, aber hier dürfte auch der Punkt sein, wo ihm ganz deutlich widersprochen werden muss. Seine Konstruktion, wie er sie besonders in seinem neuen Buch über »Geschichte und Eschatologie« (1958) darlegt, besteht wesentlich in der folgenden These: die Propheten haben wohl die Geschichte Israels als den Ort des konkreten Handelns Gottes angesehen, aber dieser Glaube wurde in der apokalyptischen Eschatologie transzendentalisiert, diese Apokalyptik dann in dem ursprünglichen urchristlichen Ansatz entkosmologisiert, wodurch (wenigstens für uns) der Weg zu der rein individuellen Existenzialisierung freigemacht wurde. Der für uns nachvollziehbare Kern des prophetischen Gedankens des Handelns Gottes besteht darin, dass wir begreifen, dass Gott uns durch die Predigt seines Wortes die Möglichkeit eines neuen, von der Selbstgenügsamkeit je neu befreiten Selbstverständnisses schenkt. Diese Darstellung verkürzt und vereinfacht sehr die differenzierten Gedankengänge Bultmanns, aber ich glaube, dass sie seine Meinung im Wesentlichen richtig wiedergibt. Ich meine aber, dass die prophetische Linie nicht in einer solchen Weise umgedeutet oder vielmehr praktisch ausgeschaltet werden darf. Auch die Apokalyptik ist in Wirklichkeit nicht so reinlich transzendentalisiert worden, dass sie keine Beziehung zu der geschichtlichen und politischen Wirklichkeit hätte. Im Ge-

genteil, sie ist schon in ihrem konkreten Ursprung eine Antwort auf gewaltige geschichtliche und politische Krisen (Entstehung des Buches Daniel inmitten des makkabäischen Aufstandes!). Das darf auch in der heutigen theologischen Interpretation nicht einfach unter den Tisch fallen. Und auch in dem Neuen Testament ist die apokalyptische Tradition zu lebendig und gewichtig, um eine Beschränkung der interpretierenden »Übersetzung« der neutestamentlichen Botschaft auf die rein individuelle Glaubensentscheidung zu gestatten[1]. Wohl können wir uns auch hier an das überlieferte, mythologisch bedingte apokalyptische Gewand nicht binden. Ohne den Begriff der gnadenreichen Gerichte Gottes werden wir hier aber kaum auskommen. Und es fragt sich, ob die entmythologisierende Uebersetzung der prophetischen Botschaft letzlich auf etwas anderem überzeugend begründet werden kann, als auf einem entschlossenen, durch die Botschaft der Bibel aufgeklärten und die Nöte der heutigen Menschheit mittragenden Handeln.

3. Es ist merkwürdig, wie Bultmann auch in der eben besprochenen Beziehung — ähnlich wie auch bei dem Kirchenbegriff — sich letzten Endes, gewiss wider Willen, restaurativ ausnimmt. Innerhalb der deutschen evangelischen Theologie der letzten zwei oder drei Jahrzehnte ist ein höchst schwieriger, mühsamer, aber doch allmählich zu einer immer grösseren Klarheit kommender Versuch unternommen worden, die alte und weithin als heiliges lutherisches Erbe angesehene Tradition zu überwinden, nach welcher die reinliche Trennung der »zwei Reiche« als das Alpha und Omega der christlichen Ethik und die getreue Erfüllung des von den politischen Spezialisten, d. h. den Obrigkeiten, Entschiedenen und Befohlenen als das konkrete Kriterium des christlichen politischen Handelns galt. Diese Tradition hatte freilich auch ausserhalb des deutsch-lutherischen Bereiches ihre Entsprechungen, aber anderswo wurde sie kaum je mit einer solchen Folgerichtigkeit und Geschlossenheit durchgeführt, und wurde dort deshalb weithin als etwas sehr Befremdendes, ja Unheilvolles empfunden. Deshalb wurden die Ansätze zu der Ueberwindug dieser Tradition gerade von den Voraussetzungen der deutschen Theologie, ja sogar vom echten Luther aus, auch im Ausland mit innerer Anteilnahme verfolgt und als ein verheissungsvolles Zeichen der kommenden oekumenischen Gemeinschaft begrüsst. Nun, man kann gewiss nicht sagen, dass Bultmann zu jener alten deutsch-lutherischen Tradition einfach zurückkehrt. Der Unterschied scheint aber hauptsächlich darin zu bestehen, dass er die Gegenüberstellung von Untertan und Obrigkeit in das Innere eines jeden Christen verlegt, wo sie als Trennung zwischen der Glaubensentscheidung und der rationalen Ueberlegung erscheint. Insofern kann man seine Auffassung dennoch als eine Modernisierung der Zwei-Reiche-Lehre beschreiben. In ihren Auswirkungen muss sie jedenfalls die Tendenz zum Rückfall in den alten Dualismus verstärken.

4. Es gibt bei Bultmann auch andere in unserem Zusammenhang belangreiche, aber fragwürdige Gedanken. In seinem bereits erwähnten Buch »Geschichte und Eschatologie« sagt er S. 181: »In der Entscheidung des Glaubens entscheide ich mich nicht für eine verantwortliche Tat, sondern für ein neues Verständnis meiner selbst als des durch Gottes Gnade von sich selbst befreiten und sich neu geschenkten Menschen, und damit für ein Leben aus der

[1] Es ist ein Verdienst Ernst Käsemanns, dass er in seinem beachtenswerten Artikel »Neutestamentliche Fragen von heute« (Zeitschrift f. Theologie und Kirche 54, 1957, S. 13ff.) kurz, aber deutlich auf diese Zusammenhänge hingewiesen hat.

Gnade Gottes.« Und auf der folgenden Seite 182 zitiert er mit voller Zustimmung als »ausgezeichnet« Ausführungen Erich Franks, worin auch zu lesen ist: » ... Aber der Prozess der Geschichte hat einen neuen Sinn gewonnen, solange der Druck und die Konflikte wirksam sind, unter denen der Christ seine Seele zu läutern hat und unter denen allein er seine wirkliche Bestimmung erfüllen kann. Die Geschichte und die Welt ändern sich nicht, aber die Haltung des Menschen der Welt gegenüber ändert sich.« Sollte dies wirklich der Inbegriff unseres Christentums sein? Die Läuterung der Seele ist ja ein merkwürdig unbiblischer Begriff oder wenigstens, er kommt in der Bibel nur am Rande, in einer erkenntlich anderer Bedeutung (z. B. 1. Petr 1, 22) und als Auswirkung einer ganz anders verankerten Wirklichkeit vor. Die neutestamentlichen Zeugen laden nicht zu einer Läuterung der eigenen Seele ein, sondern rufen zur Nachfolge Jesu im Vertrauen und Gehorsam auf, in der man sich selbst, auch die Vervollkommnung der eigenen Seele, vergessen darf. Und das Neue Testament, weit davon entfernt, nur auf die Haltung des Menschen gegenüber einer unveränderlichen Welt ausgerichtet zu sein, redet laut über den neuen *aion*, den neuen Himmel und die neue Erde. Gewiss geschieht es in einer mythologischen Form, aber kann die Entmythologisierung in der Behauptung des völligen Gegensatzes des zu interpretierenden Gesagten bestehen? Das hängt mit dem eben an erster Stelle zitierten Satz Bultmanns selbst zusammen. Mann kann die Entscheidung des Glaubens nicht in jener Weise von der Entscheidung für eine verantwortliche Tat trennen. Höchstens kann man so zwei Momente oder Beziehungen in einer und derselben untrennbaren Tat unterscheiden. Es ist und bleibt aber eine untrennbare Tat. Jesus und die Apostel riefen nicht abstrakt zu einer allgemeinen Entscheidung für Gott, noch weniger für ein neues Verständnis seiner Selbst, sondern höchst konkret zur Umkehr angesichts der ganz konkreten Sünden und in untrennbarer Einheit damit zugleich auch zu Taten, die den anderen helfen, die Solidarität der Gemeinde festigen, kurz etwas erreichen — und eben dadurch, als etwas »Zugefallenes« (Mat. 6, 33), auch eine neue Freiheit und Freude, wenn man so will, eine »Läuterung der Seele« vermitteln sollen. Man kann gewiss nicht sagen, dass Bultmann nichts darüber ahnt. Er kann viel Gutes darüber sagen, wie der Mensch durch den Glauben von dem Weg des Gesetzes als des Über-sich-selbst-verfügen-wollens befreit wird; alles bleibt aber bei ihm merkwürdig allgemein und abstrakt, und ist so letzlich vor einer merkwürdig pietistisch vorkommenden Verengung nicht geschützt.

5. Hier müssen wir zu dem bereits erwähnten Motiv der angeblichen Einsamkeit der Entscheidung zurückkommen. Die Entscheidung des Glaubens muss wohl der Mensch selbst machen — aber einsam? Er darf die Verantwortung auf keinen anderen abschieben, und auch von Gott eine vorangehende Garantie der Richtigkeit seiner Entscheidung in der Gestalt einer kodifizierten Vorschrift, einer mirakulösen Offenbarung, oder auch eines zur Grundlage logisch abzuleitender Konsequenzen gesetzten Prinzips nicht erwarten. Er soll aber die in den biblischen Geboten festgehaltenen Zeugnisse über die Richtug des Willens Gottes beachten, die ihm gegebene Lage mit nüchternen, aber auch durch die erfahrene Gnade erleuchteten Augen betrachten und darüber hinaus in konkreter Verantwortung gegenüber der Gemeinde und auch gegenüber der weiteren menschlichen Gemeinschaft stehen. In seine Entscheidung treten alle diese Momente hinein. In dieser Entscheidung, die seine eigene ist, darf er dann auch das Wort des Herrn hören: »Recht so, du guter und getreuer

Knecht.« Anders gesagt, der Richtigkeit seiner Entscheidung kann er im Heiligen Geist, nicht bloss in einem einsamen Wagnis gewiss sein. Noch einfacher und wahrscheinlich klarer und besser gesagt: in der wahren Entscheidung des Glaubens fällt die Entscheidung für Gott, die Entscheidung für den Nächsten und die Entscheidung für eine konkrete Tat in eins, und in einer solchen Entscheidung kommt Gott dem Menschen entgegen und nimmt ihn in seine Arme. Die Entscheidung des Glaubens ist so weder metaphysisch noch menschlich einsam, wenn sie auch von dem Menschen selbst und unter Umständen auch »contra mundum« getroffen werden muss.

6. Abschliessend und einigermassen zusammenfassend soll noch das Folgende gesagt werden. Aus den angegebenen Gründen kann die Entscheidung des Glaubens von der Geschichte, und zwar im Sinne der ganz konkreten geschichtlichen, auch politischen Lage, nie einfach losgelöst werden, wenn sie auch eine Tiefe hat, die in der geschichtlichen Verflechtung nie aufgehen kann. Die Gefahr eines solchen Aufgehens, d. h. besonders auch einer falschen und unheilvollen Politisierung, ist immer gegenwärtig, und man kann für jede konkrete Mahnung und Warnung dagegen nur dankbar sein. Aber man kann diese Gefahr durch abstrakte Abstinenz von jedem Einsatz des Glaubens und der christlichen Gemeinschaft (nicht bloss des einzelnen Christen auf Grund seiner einsamen Überlegungen) nicht wirksam bannen, sodern man muss die Freiheit zum Wagnis eines politischen Engagements bewahren, um vielleicht gerade auf dem Gebiet der Politik der Alleinherrschaft und das heisst der Vergötzung der vermeintlichen politischen Zweckmässigkeiten entgegenzutreten. Dass eine grundsätzliche politische Abstinenz oder Neutralität ungeheure politische Auswirkungen haben kann, ist wohl bekannt. Dieser Regel wird auch die gewollte und prinzipielle politische Neutralität des Glaubens als solches kaum entnommen werden. Das auch von Bultmann so getadelte Wagnis der Bruderschaften und der mit ihnen verbundenen Theologen, die politische Verantwortung der Christen ganz konkret zu bezeugen, könnte zu einer wirksamen Gegenwehr gegen eine wahrlich verheerende, weil grösstenteils unbewusste oder verhüllte Politisierung der Christenheit werden. Und darüber hinaus zum Beitrag zu einer wirklich wirksamen und überzeugenden Uebersetzung und so auch Entmythologisierung des christlichen Zeugnisses. Denn die Freiheit der Christen von der Last alter Traditionen und von den selbstsüchtigen persönlichen und kirchlichen Interessen kann in erster Linie nicht durch gedankliches Aufzeigen des neuen Selbstverständnisses — dies kann nur einen vorbereitenden Dienst leisten — sondern allein durch den Beweis des Geistes und der Kraft erwiesen werden.

J. L. HROMÁDKA

Sakramente und Taufe

Die Frage der Taufe, ihr Wesen und auch ihr Vollzug kann nicht isoliert gelöst werden. Die Taufe hängt mit der ganzen Struktur der Kirche zusammen, ihrem Wesen und ihrer Mission. Die Kirche aber hängt in ihrem Wesen und ihrer Funktion mit der Botschaft des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift zusammen, insbesondere aber mit der Botschaft des Evangeliums von Jesus Christus und mit dem apostolischen Verständnis der Kirche als der Fortsetzung Israels und als des Leibes Christi. Das Ringen der christlichen Kirchen in den letzten Jahrzehnten nötigt uns, die Frage der Sakramente im allgemeinen und jene der Taufe im besonderem verantwortlich und in voller Kenntnis der theologischen und der kirchen Situation zu lösen. Um anzudeuten, woran ich denke, bringe ich in Erinnerung, dass selbst das Wesen der Sakramente neu durchdacht und ausgedrückt werden muss, sowohl auf der Basis einer gründlicheren Erkenntnis des biblischen Zeugnisses, als auch in Hinblick auf die heutige Situation der Kirche.

Der Begriff des Sakramentes selbst ist problematisch. Die Reformationskirchen übernahmen ihn von der früheren kirchlichen Tradition und bauten ihre Ordnungen unter Umständen, wo es keine Voraussetzung gab, die Institution der Sakramente als solche zu revidieren. Vielleicht gibt es nur ein einziges richtiges und vollkommenes Sakrament — die Fleischwerdung (Inkarnation) Jesu Christi. Die Sakramente tun nichts hinzu zur Botschaft des fleischgewordenen, gekreuzigten und von den Toten auferstandenen Christus. Das, was wir sakramentales Geschehen oder sakramentale Dienste nennen, drückt die Tatsache aus, dass das Wort, das von Ewigkeit war, Fleisch geworden ist (Joh. I, 14). Den Sakramentscharakter kann all das gewinnen, was sichtbar oder durch die Sinne fassbar die Tatsache ausdrückt, dass Gott in Jesus Christus nicht nur sprach und seinem Volke ein neues Gebot gab, sondern dass er tatsächlich in das menschliche Leben herabgestiegen ist. Er stellte sich auf unsern Platz, nahm unsere Sünden, unsere Ohnmacht und unsern Fluch auf sich; auf dem Kreuze und durch seine Auferstehung von den Toten brach er des Todes Macht, und durch den Heiligen Geist machte Er uns zum neuen Geschöpf. Jede Botschaft des Wortes Gottes, die wir dieser Welt bringen, soll von dieser Tatsache erfüllt sein. Oder mit andern Worten: Jede Predigt soll direkt oder indirekt in der Tatsache der Heilstaten Christi verankert sein. Man kann im gewissen Sinne des Wortes sagen, dass die lautere Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi selbst eine sakramentale Handlung ist, weil sie weder nur eine Belehrung über die Dinge Gottes bedeutet, noch nur eine blosse Mahnung, sondern ein Zeugnis des Geistes und der Kraft ist. Einen sakramentalen Charakter hat auch die

Versammlung der Gläubigen um das Wort Gottes. Es geschieht in ihm nichts, oder es soll in ihm nichts anderes geschehen als das, was in seiner Weise in den Handlungen ausgedrückt ist, die wir traditionsgemäss Sakramente nennen (in der Taufe und dem Heiligen Abendmahl). Zum Sakrament wird ein Dienst der Liebe dort, wo das Wort des Evangelium sich in eine sichtbare Tat der Barmherzigkeit verwandelt. Wenn die Kirche einen besonderen Nachdruck auf Taufe und Abendmahl legte, so tat sie es deswegen, damit sie durch ein bestimmtes Zeichen (Symbol) und eine Sichtbare Handlung ausdrückte, dass der Gläubige in die Kirche als den Leib Christi durch Gnade und Wirkung des Heiligen Geistes ohne jeglichen Verdienst eingepflanzt ist, und dass die Gemeinschaft der Gläubigen durch den wirklich gegenwärtigen Jesus Christus gebildet und erhalten wird. Durch diese sichtbaren Handlungen geschieht nichts, was nicht im lebendigen Worte Gottes enthalten wäre, was nicht stets dort Wirklichkeit wäre, wo die Kirche Christi zum Hören des Wortes Gottes, zum Gebet und zu Liebesdiensten versammelt ist. Aber Taufe und Heiliges Abendmahl drücken das aus, wodurch ein gläubiges Glied der Kirche beständig in seinem persönlichen Leben begleitet werden soll — stete Busse und Erneuerung des inneren Menschen zum Preise Gottes und zum Dienste am Menschen, das Bewusstsein der immerwährenden Gegenwart des Gekreuzigten und Auferstandenen und die frohe Gewissheit Seines persönlichen Sieges.

Wir erwähnen diese Punkte um zu zeigen, worin der Kern der Frage liegt und was ausführlich durchdacht und auf verständlicher Weise unseren Gemeinden vorgelegt werden soll. Wir wollen besonders sagen, dass die Sakramente nicht blosse gottesdienstliche Handlungen oder sogar nur Randbestandteile des kirchlichen Lebens sind. Sie gehören ins Zentrum der kirchlichen Gemeinschaft und ihre grundlegenden Motive sollen die ganze Existenz der Gemeinde und des einzelnen Kirchengliedes durchdringen. Es ist eine Frage, ob das Wort Sakrament, so wie wir es verstehen, das eigentliche Wesen dessen ausdrückt, worum es dabei geht. Dieses Wort ist vom katholischen Sakramentsbegriff belastet und verführt wie zum äusserlichen Zeremoniell, so auch zu sakralen Vorstellungen. Die Sakramente standen in der Kirche stets in grosser Gefahr dieser beiden: des Formalismus und einer abergläubigen Magie. Und doch wollte die Kirche Christi durch die Sakramente ihr eigenstes Wesen als eine lebendige, stets erneute Gemeinschaft um Jesus Christus ausdrücken.

Durch die Taufe ist die Wirklichkeit sichtbar ausgedrückt, dass die Zugehörigkeit zur Kirche nicht vor allem von menschlichem Wollen und Entscheiden abhängt, sondern dass es ein Werk des dreieinigen Gottes ist, der uns aus Seiner Gnade beruft, uns zur Busse führt und durch den Tod des alten Menschen uns in neue Geschöpfe verwandelt. Das ist auch der theologische Grund für die Kindertaufe. Am Anfang die Gnade, die Vereinigung mit den Sündern in die Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als Zentrum, und das frohe Pilgern mit dem siegreichen Christus als Folge. Wenn insbesondere die Kirche der Reformation mitunter die Kindertaufe durch den Hinweis auf die Beschneidung im Alten Testament begründete, so hatte sie einen bestimmten Grund dazu. Nicht in dem Sinne, dass die Taufe als Ersatz für die Beschneidung eingesetzt wäre. Vielmehr in dem Sinne, dass die Kindertaufe den Bund ausdrücken sollte, den die Eltern des Kindes und die Kirche (Gemeinde), in welcher das Kind getauft wird, mit dem Haupt der Kirche, Jesus Christus, schliessen.

Die Kirche aber ist verpflichtet, sich dessen bewusst zu werden, dass die Kindertaufe erst einige Generationen, ja vielleicht Jahrhunderte nach der apostolischen Kirche zur Regel und Ordnung wurde. Ab initio sic non erat. Man kann dieses Wort zitieren, mit dem die Theologen die Tatsache ausdrückten, dass die Kindertaufe keine ursprüngliche Ordnung der apostolischen Kirche war. Aus der Darlegung der neutestamentlichen Auffassung der Taufe und ihrer Art haben wir erkannt, dass die Kindertaufe aus dem Neuen Testament weder bewiesen, noch ganz bestritten werden kann. Gerade in dieser Tatsache liegt die Freiheit der Kirche, was die Ordnung, Art und Zeit der Taufe anbelangt. Wenn es nicht möglich ist, die Berechtigung der Kindertaufe biblisch zu widerlegen, so ist es notwendig zu den allertiefsten Gründen einzudringen, die sie theologisch begründen und fruchtbar machen. Wie im ersten Teil unserer Bemerkungen bereits gesagt worden ist, drückt die Kindertaufe die Tatsache aus, dass die Kirche nicht eine blosse religiöse Vereinigung von Menschen ist, die sich ihr angeschlossen haben, sondern ein Werk der freien Gnade Gottes, die die Gemeinschaft in Christo durch das Wort und den Heiligen Geist aufbaut. Das ist der wesentliche, wenn auch wörtlich aus der Schrift nicht nachweisbare Sinn der Taufe. Sola gratia kann über die Kindertaufe aufgeschrieben werden. Durch diese Funktion wird die Wirklichkeit ausgedrückt, dass Gott real in den Bund eintritt und zwar nicht mit einem isolierten Individuum, sondern mit einem Familienmitglied oder mit einem Glied der Kirche. In der Kirche Christi handelt es sich immer um das Bundesvolk, in das Einzelne aus Gnade eingepflanzt wird. Da die Kindertaufe fast nur zu einer Volksgewohnheit oder zu einer gedankenlos vererbten Tradition geworden ist, verwandelte sie sich nicht selten geradezu in eine Beleidigung dessen, wozu ihr Wesen bestimmt worden ist. Es können daher in der Geschichte der Kirche Augenblicke kommen, da der Protest gegen die Kindertaufe so wie sie ausgeführt wird, notwendig wird, und wo das Rufen nach der Erwachsenentaufe ein Rufen nach einer Erneuerung und Erweckung der Kirche ist. So verstehen wir auch das kritische Auftreten K. Barths in der Frage der Kindertaufe. Vergessen wir nicht, dass die Brüder-Unität in ihren Anfängen, sei es nur auf kurze Zeit, die Kindertaufe ablehnte, ja von neuem jene taufte, die von anderen Kirchen zu ihr kamen. Es war nicht nur harte Gesetzlichkeit, es war vielmehr der Ausdruck einer innigen Sehnsucht nach der wahren Kirche Christi.

Aber die Freiheit der Kirche, die wir eben erwähnt haben, ist auch die Freiheit gegenüber der Ansicht, die Kindertaufe sei nicht berechtigt und daher falsch und verwerflich. Es ist eine Ansicht, die durch ihre biblische Wortklauberei aus der Form der Taufe sowie aus den Taufordnungen ein Gesetz macht und den Glauben an die Freiheit des Heiligen Geistes dämpft, der alle menschlichen Bestimmungen durchbricht. Bereits zur Zeit der Reformation erhoben sich Gruppen von Wiedertäufern und stritten gegen die Kirche als irdische Institution, gegen ihre Veramtlichung und Erstarrung, gegen die tote Tradition und gegen alle abergläubischen und kultischen Anschwemmungen; sie hatten in bedeutendem Masse recht. Aus ihrem Protest müssen wir auch heute lernen. Aber sie können uns darin nicht als Vorbild dienen, dass sie sehr oft die Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft in das Individuum übertrugen und das Evangelium häufig zu einer Zusammenfassung von Vorschriften machten. Die Kirche ist eine Gemeinschaft des Leibs Christi, in dem die Eltern mit ihren Kindern Platz haben und in dem die Kinder der Gnade teilhaftig sind, die dem sündigen Menschen souverän, frei, unabhängig

von seinem Entschluss dargeboten wird! Die Kindertaufe — falls sie richtig verstanden wird — erhöht die Verantwortung der Eltern und der Gemeinde. Sie nötigt sie, sich vor allem zu hüten, was die Kindertaufe zu einer toten, ja beleidigenden Tradition machen könnte. Die Kindertaufe verpflichtet den Prediger und Hirten der Gemeinde, sie in erhöhtem Masse vor Leichtsinnigkeit zu hüten und die getauften Kinder stets zum vollen Verstehen jener Gnade zu führen, die die Taufe ausdrückt.

Unsere Schlussfolgerung kann nicht eindeutig sein. Wir sind uns der Schwierigkeiten bewusst, die mit ihr verbunden sind. Es wird kaum möglich sein, dass die Kirche es als einen Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft betrachte, wenn Eltern sich entschliessen, die Taufe neugeborener Kinder in jene Zeit hinauszuschieben, wo sie selbst die Fähigkeit eines selbständigen Entschlusses erlangen werden. Ebenfalls wird es aber nicht möglich sein, dass die Kirche sich allein für die Taufe der Erwachsenen entschliesse und die Taufe der kleinen Kinder ausschliesse. Die Ergebnisse selbst der biblisch-theologischen Forschung deuten an, die Kirche könne nicht bloss eine der gegebenen Möglichkeiten annehmen unter Ausschluss der andern Möglichkeit. Wir wiederholen: Das Neue Testament gibt weder für die eine noch für die andere Möglichkeit eine ausgesprochen und unzweifelhaft klare Basis. Dieser Mangel an Eindeutigkeit kann dort Schwierigkeiten verursachen, wo sich die Gemeinden oder die einzelnen Glieder an Vorschriften oder traditionelle Gebräuche gewöhnt haben. Die Prediger, die Ältestenräte und alle verantwortlichen Kirchenglieder haben die grosse Aufgabe vor sich, die Gemeinden zu jenem glühenden Glauben und zu jener Freiheit des Evangeliums zu erziehen, die sich nicht irreführen lassen durch die Möglichkeiten verschiedener Ansichten über die Formen der Taufe und die immer von der Fülle der prophetischen und apostolischen Botschaft von der Herrlichkeit Gottes leben, der in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und den Toten Auferstandenen gegenwärtig ist, der für und für neue Wunder in Kirche und Welt vollbringt, ohne Rücksicht auf Ordnungen, Vorschriften und Traditionen. Aber eben diese Weite und Freiheit verpflichtet die ordentlich eingesetzten Diener der Kirche, dass auch sie sich in ihrer Praxis und beim Verwalten der Sakramente einen offenen Sinn für die Eltern der bewahren, wie immer ihre Entscheidung über die Taufe ausfalle, und dass sie in der souveränen Freiheit des Glaubens ihnen dienen werden ohne pharisäische und sektiererische Ausschliesslichkeit. Wir meinen, dass unsere Kirche gerade aus dargelegten theologischen Gründen ihren Gliedern die Freiheit in der Frage der Taufe lassen soll, aber dass die Geistlichen verpflichtet sein sollen, ihnen nach ihrem verantwortlichen und begründeten Entschluss zu dienen. Wir sind uns dessen bewusst, dass dies nur vorläufige, wenn auch theologisch ernst und verantwortungsvoll aufgefasste Betrachtungen sind. Wir legen sie der ganzen Kirche vor, den Predigern und Gemeinden, damit sie sie zur Kenntnis nehmen und weitere Schrittte zur Lösung dieser Frage wagen. Es geht hier nicht bloss um theologische Erwägungen oder äussere Ordnungen. Es handelt sich hier wahrlich um das volle Verstehen des Wesens der Kirche und ihrer Sendung in der Welt.

A. KIŠŠ

The Church as a "Communio Viatorum"

and the Consequences of this Understanding for Dogmatics and Ethics [1]

(A contribution to the discussion on the "Constantinian Era")

The Christians are strangers and pilgrims in this world":[2] in these words Luther expressed one of the characteristic marks of the church. The church is a fellowship of pilgrims, a *communio viatorum*. What kind of pilgrimage is meant is explained by Luther in his exposition of the book of Genesis: it is the pilgrimage of faith.[3]) In faith Christians are pilgrims, their true home is in heaven (Phil. 3:20), in this world they are but guests (I Peter 2:11). They are pilgrims, for even if they continue to live in this world, in faith they have entered on the way to heaven. They live in a tension between "not any more" and "not yet", between what they had relinquished in faith and what they but wait for in hope. Each new act of faith is a new start on this way, it removes us from the past and brings the future nearer to us. To speak in this sense of the church as a *communio viatorum* is the same as to speak of it as a *congregatio sanctorum et vere credentium*, a congregation of saints and true believers. Conf. August. VIII. For church is really the church only insofar as the act of faith is ever anew waged in its midst, as it enters every day anew its pilgrimage towards heaven.

■

The Apostolic Church was fully aware of this state of things. For this reason it very vigilantly saw to it that the whole way of life of the church should correspond to its character as a *communio viatorum*. St. Paul's struggle against Judaistic legalism and his emphasis on the freedom from the law with all the consequences of this doctrine for dogmatics and ethics was caused by this concern. This is also the reason for his struggle against libertinism and gnosticism. On the understanding of Judaists or of libertines and gnostics the church would not be a *communio viatorum* in the full sense of the word. The dynamic character of faith which presupposed and made possible free and personal manifestations of faith, was displaced in Judaism by the principle of law. This principle seemed outwardly dynamic too, but in it manifestations of religious life were inwardly unfree and as such they could not be really regarded as manifestations of faith. In libertinism faith was made void and despoiled of its dynamic character. Gnosticism was a danger for the pilgrimage of faith by detaching faith from the Word of God and by making the way free for arbitrary syncretism and speculations apart from revelation in Christ. Against Judaism St. Paul emphasized that from the point of view of the faith in Christ manifesta-

tions of religious life cannot be artificially evoked or enforced by commandment of law (this is the meaning of Law as a way of salvation), that they can appear only on the basis of free acts of faith, of the free action of the Holy Spirit (Gal. 5, 1 ff.). The Christian is a pilgrim who moves on in the freedom of faith. All interference of the law endangers this freedom of faith and thereby also the very substance of the church as a fellowship of pilgrims. On the other hand it is equally inadmissible to deprive faith of its dynamic character and to understand it as a mere *fides historica* without ethical consequences as it was done in libertinism (Gal. 5, 13 ff.). Faith is no mere static, intellectual knowledge, faith is a pilgrimage. It is an active faith which can and indeed must have even outward manifestations. Still less is it possible to detach faith from the Word of God and from revelation in Christ (Gal. 1:6 ff.), for therein is the only legitimate starting point of the Christian faith without which it could not retain its identity. On its pilgrimage, faith needs no crutches of human speculation.

This view of St. Paul was no mere theory, it found a reflection in the life of the church. The whole way of life of the primitive church reflected the reality of the church of Christ being essentially a *communio viatorium*. In it there was no room either for Judaistic legalism or for libertinist quietism, or for gnostic syncretism and speculative tendencies.

The situation began to change from the time of Constantine. When Christianity became the religion of State, the church ceased to be a church of selection and became a people's church (what the Germans call Volkskirche). In itself this was not necessarily a negative state of things. It is well known that the general Reformation[4]) regarded the existence of the people's church in a positive light, seeing in it a special grace of God. While it also was a special grace of God that the church was in its beginnings — in consequence of historic circumstances — a selective church, the general Reformation regarded the rise of the people's church a s a new grace which consisted in the opportunity for the church to influence the society as a whole.[5]) The reformers accordingly did not see the cardinal issue in the question: people's church or the church of selection? The vital question for them was whether the church was to reflect the essential character of the church as a *communio viatorum*.

The negative aspect of the post-Constantinian era is rather to be seen elsewhere. The church saw that the spiritual life was declining as a consequence of the rise of the people's church. The character of the church as a body of confessors was disappearing. Some manifestations of faith which were quite familiar in the primitive church were gradually becoming extinct. There were two ways open for preventing their extinction and for preserving them as a further blessing for the church. One was the way of the admonition *(parainesis)* of the Word of God which would find a response in the living core of the church community in the shape of spontaneous preservation of those manifestations. This was the way of courage and reliance on the work of the Holy Spirit within the Church. Only this way was consistent with the character of the church as a *communio viatorum*. But the church did not wholeheartedly enter this way. This is to be seen as the negative aspect of the era. The church instead tried to find ways of artificially safeguarding itself against disruptive influences by seeking other means of preserving religious life in its midst. It tried to secure its confessing character by outward means.

In consequence, the balance in the dogmatic and ethical field shifted significantly, and we see the reflection of these shifts in deviations of the church's doctrine from the Scripture. The church at first attempted to preserve certain manifestations of faith in the new conditions by means of the law and of church ordinances. What had been a free manifestation of faith in the primitive church became now a matter of commandments and orders. By the rise of the doctrine of meritorious works of man some manifestations of faith were even declared to have saving power.[6]) It is true that a new dynamic impulse[7]) was thereby acquired which was to some extent able to preserve in the new conditions of a people's church some manifestations of faith which otherwise would have disappeared (e. g. ascetic impulse, personal confession of sins, celebration of the Lord's Supper in the form of the mass etc.). But as it was a dynamic of the law, this state of things did not accord with the character of the church as a *communio viatorum*. The *communio viatorum* exists only as a free pilgrimage of faith on the basis of the free action of the Spirit. Where outward religious manifestations depend on the compulsion by law and are evoked by the idea of merit, the pilgrimage of faith, the *communio viatorum*, is at an end. The negative aspect of this era lies therefore not so much in the existence of the people's church itself but rather in the reintroduction of legalism against which St. Paul waged his incessant fight.

It is to be noted that the church in its new conditions did not always seek a way out in Judaistic legalism and its special dynamic. In connection with some manifestations of faith which in the primitive church were seen as a free work of the Spirit the church instead adopted a kind of libertinistic quietism as a way out. What had been an act of militant faith of the pilgrims was later in some cases declared by the church to be a secure achievement — the unity of the church, secured by the office of the Pope, the doctrine of the apostolic succession, the doctrine of *opus operatum* etc. As it was not possible in a people's church as a whole to rely on the spontaneous emergence of some manifestations of faith the church in some cases dispensed with further striving by declaring them to have been already achieved. This kind of libertinist quietism is another negative aspect of this era. This quietism, favoured by the church, infringed upon the character of the church as a *communio viatorum*.

There was still a third way in which the church tried to preserve its character as a body of confessors in the new conditions of its existence as a people's church, and the roots of this way go back to gnosticism at least formally, if not materially. It was gnosticism which did not regard itself bound by the revelation in Christ but tried to go ahead towards new ideas of faith through speculative thought and through syncretism. This way of syncretism and speculation was to some extent entered into by the post-Constantinian church also. This applies to concessions to popular religion in the course of which the church adopted several downright pagan elements even when trying to transform them in order to invest them with a Christian appearance. The important principle of putting tradition alongside the Scripture and, in practice, above it belongs to the same category. It was no accidental syncretism and speculation which would be self-purposeful. Their purpose was always to make more comprehensible and attractive for the masses of the people's church some Christian truths which seemed in their simple Biblical form not so fascinating. Let us give as example emphasizing God's love by Mariology, the concretisation of the same idea in the cult of the Heart of Jesus, on the other hand concretisations of God's wrath in the doctrine of purgatory or in frightening medieval pictures of hell. The church no longer asked:

what is Biblical? what corresponds to the revelation in Christ? When it faced the necessity of maintaining the character of the church as a body of confessors it asked instead: what is instrumental for this purpose?[8]) It tried to safeguard itself against refusal of its message by the mass of the people's church even at the price of its own deviation from the Scripture. But a church which seeks artificial safeguards aside from the Word of God ceases to be true to its being a *communio viatorum*. This formal adoption of some gnostic motifs is therefore to be regarded as the third negative aspect of this era.

In these ways the ancient Apostolic church was transformed into a new church, as Luther says,[9]) which in many ways was quite unlike the old. While the primitive church reflected in the way of its life the character of Christ's church — as a *communio viatorum* in which there is place only for a free personal faith which does not attempt to secure itself by any human doctrine, the post-Constantine church no longer reflected this character. The Judaistic legalism, libertinist quietism and gnostic syncretism opposed by St. Paul became familiar in some manifestations of religious life in this era. The cause of these changes in dogmatics and ethics was not the existence of the people's church in itself but the attempt of the church to maintain the confessing character in an era of the people's church not only by the sole legitimate way, that is by the admonition of the Word of God, but also by other, inadmissible ways. These artificial attempts led to disfigurements of the image of the church, to deformations of its faith and life.

■

The Reformation was a determined attack on this post-Constantinian church which tried to safeguard its confessing character artificially and thus ceased to be true to its essence as a *communio viatorum*. This was the reason why Luther (like St. Paul before him) fought so passionately for the freedom of faith against the legalism of the Church.[10]) Nothing in the church must be permitted to contradict the reality that it is the work of the Holy Spirit in human hearts. The place where the Gospel is to do its work must never be entered by the Law. The church has to be a confessing church, but a real confession exists only as a free act faith. This is true not only for an era of the church of selection, but also for an era of the people's church. Both dogmatics and etnics, nay, the whole way of life of a people's church have also to reflect that the church in its essence is a *communio viatorum*. Certainly, only a core of a people's church is really confessing, but precisely this core rightly reflects the true character of faith. For this reason Luther proclaims freedom of faith at all points where the medieval church subordinated faith to the law and ecclesiastical commandments.[11]) Thence we can understand Luther's attitude towards asceticism and private confession of sins. He retained and commended both in the Reformation church, but deprived them of their legalistic character.[12])

If the church was for Luther thinkable only as a fellowship of free pilgrims, it was implicitly also a fellowship of men and women who undertake this pilgrimage personally. True confession is a free and therefore personal act of man. For Luther the church was no automatic institute of faith, a train which it is sufficient to enter in order to get to heaven. Any quietism which would pass on the confessing responsibility from the individual to the church was quite foreign to Luther. It is not the church which is responsible for man before God, every man is responsible for himself. For this reason the church is not competent to proclaim any of the goals of the pilgrimage of faith to have been already

achieved and in this way to dispense men from further pilgrimage. The church is a fellowship of pilgrims. Not even a people's church is released from the obligation to reflect this state of things. Because of that, Luther turned back to the Biblical, dynamic character of faith at all points where he saw that the medieval church had shifted the emphasis in the field of dogmatics and ethics in a way which compromised the wayfaring character of the church. For this reason Luther repudiated the Roman Catholic "safeguard" of the unity of the church through the Pope's office and emphasized the unity in the Spirit which must be fought for in faith ever anew.[13]) For this reason he also stood up against the Catholic quietist doctrine of the apostolic succession and demanded the succession of the Gospel.[14])

While the post-Constantinian church ultimately tried to safeguard itself by syncretism and by developing a more effective manner of piety than the Biblical piety and while it thus deviated from the understanding that the church is a *communio viatorum* which cannot be safeguarded and supported by anything but the Word of God, the Reformation renewed the principle of *sola scriptura*. Syncretism and speculation have no legitimate place in the church. It is true that it is possible on the basis of syncretism and speculation to shape a religion which is nearer, more acceptable and comprehensible to the natural man. It is possible artificially so to shape these things that even they are a "call to confession",[15]) but Luther did not see the criterion of truth in what is expedient, what has been proved by experience to be a serviceable instrument for guiding the masses in the conditions of a people's church. He saw the truth revealed in the Scripture and in Jesus Christ.[16]) What does not agree with the Scripture and contradicts it, is from the Devil. The confession of the church must be a free and personal confession, but also a confession of faith in the Word of God, not in the doctrine of man. The spontaneous, personal and Biblical character of confession are necessary marks which alone agree with the character of the church as a *communio viatorum*. For this reason Luther, regardless of the circumstance that the position of the church in an era of the people's church would thereby become more difficult, turned back to the Biblical understanding of dogmatic and ethical questions. He repudiated the medieval doctrines of the Virgin Mary, the purgatory, indulgences, *satisfactio operis* and so forth. These doctrines were certainly useful in many respects for the popular piety, but had no foundation in the Bible.

The Reformation therefore was not a return to the primitive church in the sense that a people's church again became a church of selection and personal option. Reformation could not make this kind of return for the simple reason that it regarded the existence of the people's church as a grace of God. It saw therein a God-given opportunity to lead the whole social body towards the freedom of the Spirit, and it was not entitled simply to throw away this opportunity.[17]) In spite of it the Reformation was a determined return to the primitive church. By getting rid of legalism, quietism and syncretism it emphasized anew the character of the church as a *communio viatorum*. Where the post-Constantinian church tried to find artificial security, the Reformation relied on the work of the Holy Spirit which builds the church at all times. It builds it even in an era of the people's church.

Certainly, by this abandonment of human securities the situation of the church of the Reformation became, in human terms, more difficult. Where the Roman Church can rely on the powerful dynamic of the doctrine of meritorious works, the Reformation relies only on the Holy Spirit. Where the Roman Church

safeguards certain manifestations of faith by ecclesiastical commandments, the Reformation leaves all to the free pilgrimage of faith. Where the Roman Church petrifies some things as already achieved, the Reformation posits them as a goal which must be ever anew striven after. Finally, where the Roman Church shapes some dogmas artificially in order to make them more fascinating, the Reformation leaves them in their Biblical form.

We do not wish to say by all this that the Roman Catholic Church simply ceased to be a fellowship of pilgrims. Wherever there is a *congregatio sanctorum et vere credentium* (a congregation of saints and true believers), there is also the *communio viatorum*. It certainly exists even within the Roman Catholic Church. In spite of that we maintain that the Roman Catholic dogmatics reflects this state of things but feebly. The spontaneity of faith was to a great extent superseded by Judaistic legalism. The personal struggle of faith was sometimes replaced by quietist complacency. The norm of faith is no longer seen solely in the Scripture and in the revelation in Christ, but the church entered the way of utilitaristic syncretism and speculation. Here the Reformation drew determined dogmatic and ethical conclusions from the understanding of the church as a *communio viatorum*. It emphasized anew the spontaneous, personal and biblical character of faith. But it is not enough that only the dogmatics and ethics of the Reformation reflect the character of the church as a *communio viatorum*. Something much more important faces us: it is necessary that the church really perform its pilgrimage of faith.

[1]) In response to the article by J. Souček: Pilgrams and Sojourners. Comm. viat. I. 1, p. 3ff.

[2]) »Die Christen sind Frembdlinge und Pilgerin in dieser Welt«. Luther, WA 34 II, 113, 7; A 289. The quotations from the Weimar Editio (WA) of Luther's works are supplemented here — in accordance with a suggestion of E. Kähler (Theol. Literaturzeitung 1957, 604) — with a reference to Aland's list published in his Hilfsbuch zum Lutherstudium. Accordingly, the sign A 289 denotes Nr. 289 in Alands' list, i. e. Luther's sermon: Von unserer seligen Hoffnung.

[3]) Recte igitur Psalmus celebrat hunc nostrum peregrinum: cum dicit: 'Peregrinus sum apud te, sicut omnes patres mei. Respicit enim David ad imaginem.' WA 42, 462, 21—23; A 517.

[4]) It was otherwise with the Reformation movement of the Bohemian Brethren.

[5]) In this sense the "Constantinian era" was also evaluated by Professor H. Vogel in his lecture in the Comenius Faculty in Prague on the 21. January 1958 when he said: "It was an era (i. e. the "Constantinian" era) in which Christian church existed in a Christian space, under a Christian roof. It was Kierkegaard who said: This mass Christendom is a lie. But we have to be cautious in our judgments. Perhaps it was the gracious will of God to allow His church to exist within these Christian walls, under this Christian roof." (According to the report in the Czech Protestant weekly "Kostnické Jiskry", 1958, Nr. 5.

[6]) This doctrine was later confirmed by the Council of Trent (Tridentinum, Sessio VI., can. 20): "Si quis hominem justificatum, et quantumlibet perfectum, dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae... anathema sit". Canones et decreta concilii Tridentini, Viennae 1839, p. 47.

[7]) It is implied in the idea of meritorious works that it "drives toward sanctification and perfection and comes to peace only in this sanctification". Karl Adam: The Essence of Catholicism (Slovak translation p. 90).

[8]) From this point of view the above mentioned work of Karl Adam (The Essence of Catholicism) is very typical. The whole book is inspired by this conviction: the Catholic dogmas are the best answer to the religious need of man; this is the proof of their truth. We do not pose the problem of truth in this way — what best answers the religious needs of the natural man? — but on the contrary: what best answers the Scripture and the revelation in Christ? K. Adam does not investigate problems from this point of view very thoroughly. He asks what is expedient rather than what is Biblical.

[9]) "Hiemit haben wir nü beweiset, das wir die rechte alte kirche sind mit der gantzen heiligen Christlichen kirchen ein Corper und eine gemeine der Heiligen. Beweisst nü auch yhr Papisten, das yhr die rechte alte Kirche oder ihr gleich seid. Aber das kundt yhr nicht thun. Sondern ich wil beweisen, das yhr die newe falsche kirche seid, die ymer von der alten rechten kirchen abtrunnig, des teuffels hure und schule wird." WA 51, 487, 3—8; A 777.

[10]) Many believe that Luther's fight for the freedom of faith was merely a struggle for an accidental idea for which he took a fancy. In reality Luther fought for the freedom so passionately because he rightly understood that legalism denied the very essence of the church as a communio viatorum which does not seek any artificial safeguards, relying solely on the work of the Holy Spirit in its midst.

[11]) "Der Bapst hatt da mit unrecht gehandlet, das er die leut mit gesetzen hatt wollen zwingen und dringen. Denn ynn eynem Christlichen volck soll und kan keyn zwang seyn, und wenn man die gewissen mit euserlichen geselzen anfehet zu binden, so gehet bald des glawb und das Christlich wesen unter. Denn die Christen müssen alleyn ym geyst gefuhrt und regirt werden, also, das sie wissen, das sie durch den glawben schon alles haben, da durch sie selig werden, und keynes dings mehr dazu durffe." WA 12, 331,31 — 332,3; A 563, Pr. 366. For this reason Luther did not wish to force anybody to join the Reformation, allowing free decision for everybody: "Damno missas pro sacrificiis & bonis operibus haberi. Verbo solo damno; qui credit, credat & sequatur, qui non credit, non credat & dimittatur. Non enim ad fidem & ea, que fidei sunt, ullus cogendus est, Sed verbo trahendus, ut volunter credens sponte veniat". WA Br. 2, 474, 17—21. "Summa summarum predigen wil ichs, sagen wil ichs, schreiben will ichs, aber zwingen und dringen mit gewalt wil ich niemand, denn der Glaub wil willig und ungenötiget sein und one zwang angenommen werden". WA 10 III, 18, 27—30; A 684.

[12]) "Quantum homo (ut dixi) intus secundum spiritum per fidem abunde iustificeretur, habens quicquid habere debet, nisi quod hanc ipsam fidem et opulentiam oportet de die in diem augescere usque in futuram vitam, tamen manet in hac vita mortali super terram, in qua necesse est, ut corpus suum proprium regat et cum hominibus conversetur. Hic iam incipiunt opera: hic non est ociandum: hic certe curandum, ut corpus ieiuniis, vigiliis, laboribus aliisque disciplinis moderatis exerceatur et spiritui subdatur ut homini interiori et fidei obediast et conformis sit." WA 7, 59,37 — 60,5; A 227. "Diese Beicht hat der Bapst gestreng geboten und ein Notstal draus gemacht, das es zu erbarmen ist. Dis nötigen und zwingen hab ich verworffen und hart angegriffen, da ich von der Beicht gepredigt und geschrieben habe. Und eben darumb wil ich nicht beichten, das es der Bapst geboten hat und haben wil, denn er sol mir die Beicht frey lassen und keinen zwang noch Gebot draus machen, des er keine macht noch gewalt hat zuthun. Aber dennoch wil ich mir heimliche Beichte niemand lassen nemen und wolte sie nicht umb der gantzen Welt schatz geben, denn ich weis was sterck und trost sie mir geben hat". WA 10 III, 61, 25 ff.; A 563, Pr. 196.

[13]) "An hoc est unitatem esse salvam, externo Pape nomine uniri? Ubi manet unitas cordium? Quis est certus in conscientia sua Papam recte iudicare? At nisi certitudo sit, nulla est unitas ... ille, inquam, internus spiritus solus unanimes habitare facit in domo, hic docet idem sapere, idem iudicare, idem cognoscere, idem probare, idem docere, idem confiteri, idem sequi. Ubi ille non fuerit, impossibile est, ut unitas sit. Et siqua fuerit, externa et ficta est. Quare et deo nihil curae est, ut impii homines unum vel nom unum sint, qui unitate spiritus inanes sunt. Sui filiis ad externam unitatem sufficit unum Baptisma et unus panis, tanquam communes characteres et symbola, per quae fidei suae et spiritus unitatem profitentur et exercent. Papistica Ecclesia suam unitatem in unitate externi sui idoli Papae locat, interne autem confusissimis erroribus dispersa in omnes voluntates Satanae." WA 10 II, 219,27 — 220,4; A 280.

[14]) "Successio ad Evangelium est alligata ... Man soll sehen, wo das verbum ist ... Ubi verbum, ibi est ecclesia ... Credendum est episcopo non quia succedit

episcopo hujus loci, sed quia docet Evangelium. Evangelium soll die successio sein." WA 39 II, 176 f.; A 681.

[15]) In this sense it is possible to say that the Roman Catholic church better agrees with the needs of a people's church than the character of Protestantism based on free and personal confession. Catholic dogmatics and ethics are adapted to the purpose of artificially fascinating man. This is the reason why the Roman Church is even today a church of fuller churches and of more frequent outward manifestations of piety. But all this is achieved at the price of a deviation from the Scripture and the way of life of the primitive church.

[1]) "Denn, was neben abtrit von dem Wort Gottes (das allein der weg ist, wie er spricht: 'Ich bin der Weg, die Warheit und das Leben'), es gleisse, wie gut und schön es kan, So ists gewisslich irthum, lügen und der tod. Denn es ist on Gottes wort, das ist, on weg, warheit und leben." WA 51, 514, 26—30; A 777.

[17]) Another question is posed by our actual situation. If we see today signs of the end of an era of mass Christendom and perhaps look forward — in consequence of historical circumstances — towards a return of the era of a church based on personal decision and confession, we have not to regard such a future with fear but to see in it another grace of God offered to us.

STANISLAV SEGERT

Die Methoden der althebräischen Metrik

Herrn Professor Dr. Karel Svoboda zum 70. Geburtstage gewidmet.

Die metrische Analyse der alttestamentlichen Poesie gehört zu den Forschungsgebieten, die trotz einer langjährigen Arbeit vieler Gelehrten nur wenige sichere Ergebnisse aufweisen können; noch immer ringen verschiedene Theorien um die Anerkennung, der Text ist noch nicht so fest konstituiert, dass er den metrischen Analysen eine verlässliche Grundlage bieten könnte.

Bei diesem Zustand ist es unumgänglich, mit Analogien aus den besser überlieferten und erforschten Literaturen und Poetiken Hypothesen herzustellen, um wenigstens eine annähernde Erklärung der Struktur des althebräischen Werkes zu gewinnen. Während in den älteren Phasen der metrischen Forschung meist die Analogien aus der griechischen und römischen Metrik herangezogen wurden, wurde die neue Epoche durch Anwendung der aus der altgermanischen Poesie gewonnenen Grundsätze eingeleitet. Es ist charakteristisch, dass die grösste und in mehr als einer Hinsicht noch immer bedeutendste Bearbeitung der althebräischen Metrik von einem Germanisten, dem Leipziger Professor Eduard Sievers, verfasst wurde. Seine Verbindung der Metrik mit der Phonetik wird auch weiterhin den Weg zeigen, auch dort, wo seine Ergebnisse durch neulich erschlossenes althebräisches Material und durch Anwendung von anderen Methoden ausgeschaltet werden. Und wieder ist es kein Zufall, dass einer der neuesten und wichtigsten Beiträge zur hebräischen Metrik, den der norwegische Alttestamentler Sigmund Mowinckel beigesteuert hatte, auf der metrischen Behandlung der ältesten Poesie seines Volkes durch Valentin Vedel fusst.

Die Zusammenarbeit verschiedener Forscher aus verschiedenen Völkern mit verschiedenen poetischen und wissenschaftlichen Traditionen hat bereits bedeutende Bereicherung der Gesichtspunkte und Methoden beigebracht. Wenn die erzielten Ergebnisse diesem Einsatz noch nicht völlig zu entsprechen scheinen, ist es einerseits durch die Art des überlieferten althebräischen Materials, andererseits durch die noch nicht erschöpfende Heranziehung der in einzelnen Nationalliteraturen angewandten Methoden bedingt. In diesem Aufsatz werden die in der tschechoslowakischen poetischen und wissenschaftlichen Tradition enthaltenen Elemente erörtert, die bei der Bearbeitung der althebräischen Metrik irgendwie behilflich sein können.

Die neutschechische Poesie entstand nach einem zweihundertjährigen Hiatus in der Entwicklung der tschechischen Literatur. Doch bereits im J. 1795 hat der Begründer der Slavistik Josef Dobrovský die der tschechischen Sprache gut eignende akzentuierende Prosodie entworfen und theoretisch begründet. Am Anfang des XIX. Jahrhunderts wurde jedoch die quantitierende

Metrik für die tschechische Sprache empfohlen und von einigen Dichtern praktisch angewandt. Seit der Mitte des XIX. Jhdt. ist die akzentuierende Metrik, die der tschechischen Sprache mit ihrem Wortdruck auf der ersten Silbe des Wortes besser eignet, in fast ausschliesslicher Anwendung. Die archaistische Dichtung einiger Dichter und die theoretischen Apologien des quantitierenden Systems in der tschechischen Poesie konnten die Vorherrschaft der auf der Akzentuierung gegründeten Dichtung nicht ändern. Trotzdem blieben die im J. 1818 angehenden Kämpfe um die Grundlage der tschechischen Poesie auch weiterhin im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses, und die Belehrung von ihnen wird im Schulunterricht dargeboten. Es ist daher begreiflich, dass diese poetische Tradition auch bei der Behandlung der anderen Literaturen den tschechischen Forscher zum Suchen nach verschiedenen — gleichzeitigen oder sich nacheinander ablösenden — metrischen Systemen führt.

Die tschechische metrische Forschung wurde durch den zwar mehrere Generationen bereits entfernten, aber noch immer im Vordergrund des Interesses stehenden Kampf der metrischen Systeme weitgehend beeinflusst. Beide wichtigen Schulen, deren Rahmen sowohl den Bereich der Bohemistik als auch die Grenzen des eigenen Volkes überschreitet, haben ihre Interpretationen des alten Streites und Bewertungen seines Ergebnisses geliefert. Aber auch die Methode dieser Schulen wurde durch die Untersuchung der beiden Systeme nicht unwesentlich bestimmt: Das Verhältnis der Struktur der Sprache zu dem metrischen System blieb ein wichtiges Thema; in den nach einem System verfassten Gedichten wurden die Elemente des zweiten Systems gesucht und ihre poetische Funktion ermittelt.

Von den zwei grossen metrischen Werken des klassischen Philologen Josef Král bietet für die Bearbeitung der theoretischen Grundlagen der hebräischen Metrik mehr Material dasjenige über die tschechische Prosodie, während sein vierbändiges Werk über die griechische und römische Rhythmik und Metrik eher für die Terminologie herangezogen werden kann. Králs Schüler haben in der Metrik weiter gearbeitet, Antonín Kolář hat eine kurzgefasste griechische und lateinische Metrik verfasst, Karel Svoboda eine kurze und anregende Abhandlung über die Bedeutung des Klanges für das literarische Werk.

Manche Vertreter der Prager linguistischen Schule haben sich der Erforschung des Verses, besonders in seiner Beziehung zur Sprache, gewidmet. Nach der strukturalistischen Methode wurden sowohl der alttschechische Vers als auch die neutschechischen Versformen untersucht. Die strukturalistische Methode wurde auch bei der Erforschung des altpolnischen Verses erfolgreich angewandt. Aber auch die linguistischen Methoden und Begriffe, die besonders Trubeckoj geprägt hatte, wie die Theorie der Wortgrenzen, erweisen sich für die theoretische Grundlage der hebräischen Metrik als fördernd.

Die angeführten dichterischen und wissenschaftlichen Überlieferungen bieten sowohl Gesichtspunkte für die Feststellung der charakteristischen Züge einer fremdsprachigen Metrik als auch methodische Grundlagen für ihre wissenschaftliche Erfassung. Besonders die Tatsache der gleichzeitig oder nacheinander benützten metrischen Systeme verschiedener Art suggeriert die Annahme solcher Unterschiede auch in einer anderssprachigen Dichtung. Die auf induktivem Wege gewonnenen Ergebnisse können dann mit Hilfe der ausgearbeiteten Theorien kritisch gesichtet, in ein System verarbeitet und in die Entwicklung eingereiht werden.

Bei der Sichtung der von Eduard Sievers erarbeiteten Ergebnisse fällt auf, dass er gegenüber der masoretischen Überlieferung den Wortdruck immer womöglich oft auf die letzte Silbe zu legen geneigt ist, damit ihm sein anapästisch-jambisches System regelmässigere Ergebnisse biete. Für die älteste Schicht der alttestamentlichen Poesie, die aus der älteren Königszeit und aus der Richterzeit stammt, kann dieses System kaum ausreichen, da für diese Zeit noch mit dem Wortdruck auf der vorletzten Silbe zu rechnen ist. Wenn aber diese altertümlichen Gedichte die Elision der unbetonten Endsilben und somit die Verschiebung des Akzentes auf die letzte Silbe überlebt haben, ohne ihre metrische Struktur zu verlieren, mussten sie nach einem System gedichtet werden, für das die Lage des Wortdruckes nicht relevant war. Die Analyse ergibt, dass die Grundeinheiten des Versbaues die einzelnen Worte waren, wobei die Zahl der Silben und die Stellung des Wortdruckes nicht zu den konstitutiven Elementen gehörten; die Regelmässigkeit wurde durch die verhältnismässig regelmässige Struktur der althebräischen Worte gegeben, die meist zwei bis vier Silben enthielten und durch den Wortdruck auf der vorletzten Silbe beherrscht wurden. Man kann diese Metrik nicht als zufälliges Ergebnis bezeichnen, das durch den Zufall der Regelmässigkeit im althebräischen Wortbau ermöglicht wurde, sondern eher umgekehrt: die Regelmässigkeit im Umfang und in der Betonung der hebräischen Worte ermöglichte, diese als homogenes Material für diesen einfachen Versbau zu verwenden.

Somit ist der Versfuss mit dem Worte gleichgesetzt. Nachträglich konnte eine solche Auffassung bereits bei dem mittelalterlichen jüdischen Dichter Jehuda ha-Levi gefunden werden; durch den jüdischen Dichter und Literartheoretiker der Renaissance Azaria de Rossi wurde sie weiter entwickelt. Unanhängig wurde sie dann in der Mitte des XIX. Jhdt. von A. Peters geltend gemacht.

Die Gleichsetzung des Versfusses mit dem Worte scheint auf den ersten Blick recht befremdend, sie kann aber durch Analogien gestützt werden und durch theoretische Erwägungen erklärt und unterbaut werden.In der tschechischen Poesie des XIV. Jhdt. kamen Gedichte vor, die gereimt wurden und deren Verse aus der gleichen Zahl von Silben bestanden; da diese blosse Silbenzählung schwerlich als metrisches Prinzip ausreicht, so hat ihre Interpretation durch Gleichsetzung der auf der ersten Silbe betonten Worte mit den Verfüssen wohl das Richtige getroffen.

Weit bedeutender als diese Analogie ist aber die von Trubeckoj entwikkelte Theorie über die Wortgrenzen. In vielen Sprachen wird der Anfang und das Ende des Wortes durch besondere Erscheinungen signalisiert; verschiedene Laute und Lautgruppen können oder können eben nicht in der End- bzw. Anfangsposition vorkommen, oder der Wortdruck kann den Anfang bzw. das Ende des Wortes auch klanglich signalisieren.

Für die rekonstruierte Form des Hebräischen aus dem XII.—X. Jhdt, v. Chr., d. h. aus der Zeit der Entstehung des Deboraliedes, des Meerliedes, des Klageliedes Davids über Saul, ist mit dem Wortdruck auf der vorletzten Silbe zu rechnen. Dieser Wortdruck hat den Hörer auf das nahe Wortende aufmerksam gemacht, so dass die Wortgrenze — und daher die mit ihr zusammenfallende Grenze des Versfusses — klar, eindeutig und regelmässig markiert wurde. Da das Kolon meist aus zwei oder drei solcher Wort- und gleichzeitig Versfusseinheiten bestand, konnte sowohl diese Verbindung, als auch der aus zwei oder drei solcher Kola zusammengesetzte Vers leicht erfasst werden.

Da aber daneben diese Poesie auch durch den syntaktisch-semantischen Parallelismus gebunden wurde, reichte diese zweifache Gebundenheit des Metrums und des Inhalts zur Unterscheidung der gebundenen Rede, der Poesie, von der Prosa aus.

Gegenüber der besonders von Sievers ausgearbeiteten Auffassung der ältesten Gedichte des Alten Testaments, die nur mit ihrer späten und nachweisbar von der ursprünglichen sich unterscheidenden Form arbeitet, kann eine andere Interpretation gestellt werden, die sowohl den Zustand der hebräischen Sprache in der Entstehungszeit dieser Gedichte als auch ihre durch die Sprachveränderungen bedingte metrische Umwertung berücksichtigt. Ob die akzentuierende Metrik, die mit den vorwiegend anapästisch-iambischen Füssen rechnet, in der Masse der hebräischen Dichtungen aus der späteren Königszeit einwandfrei bewiesen wird, soll erst eine weitere Untersuchung zeigen.

Wenn gegenüber der vorherrschenden praktisch einmütigen Übereinstimmung über die Einheitlichkeit des metrischen Systems in der ganzen alttestamentlichen Poesie eine andere Auffassung geltend gemacht wurde, die einen archaischen Typ statuiert und diesen als solchen durch Vergleichen mit der ugaritischen und akkadischen Poesie feststellt, so soll die weitere Forschung gerade bei den spätesten alttestamentlichen Gedichten ansetzen, um die Möglichkeit der Aufdeckung einer weiteren Entwicklung der Metrik nicht zu verpassen. Auch hier wurde gegen die vorherrschende Theorie Einspruch erhoben. Die älteren Versuche, mit Hilfe der syrischen Verskunst auch in der nachexilischen hebräischen Poesie das regelmässige Abwechseln der betonten und unbetonten Silben nachzuweisen, konnten zuerst nur wenig Annahme finden; die Analysen von Gustav Bickell waren dafür zu unsicher, die von Gustav Hölscher beschränken sich auf ein paar Verse. Erst die von Sigmund Mowinckel aufgedeckten Unstimmigkeiten in der Anwendung der Sieversschen Metrik und die erfolgreichen Analysen von Friedrich Horst haben die Möglichkeit des alternierenden Systems in der hebräischen Poesie gezeigt.

Die Weiterführung des von den zwei letztgenannten Forschern eingeleiteten Verfahrens konnte die Anwendbarkeit des alternierenden Systems auf manche nachexilische Psalmen und auf die Sprüche des Ješu ben Sira erweisen. Dabei wurden die reduzierten und anaptyktischen Vokale nur selten berücksichtigt, die Versikten deckten sich noch seltener mit der natürlichen Wortbetonung, aber die Ergebnisse der Analysen zeigten ein weit regelmässigeres Bild. Diese Regelmässigkeit ist auch dadurch bedingt, dass bei der Nichtberücksichtigung der reduzierten Vokale für die Metrik nur zwei Arten von Silben bleiben, die metrisch gleichwertig sind, nämlich die offenen Silben mit langen Vokales und die geschlossenen Silben mit kurzen Vokalen. Der Versiktus muss mit dem letzten natürlichen Wortdruck im Kolon zusammenfallen, sonst deckt sich der natürliche Wortdruck mit dem Versiktus nicht immer. Bei einer solchen Auffassung muss nur selten mit den Synkopen der leichten Silben und noch weniger mit dem Vorkommen von zwei leichten Silben zwischen zwei Thesen gerechnet werden.

Diese Kola, in denen die Thesen und Arsen regelmässig alternieren, dürfen nicht als trochäisch oder iambisch bezeichnet werden, da es irrelevant ist, ob das Kolon mit der Thesis anfängt und endet, oder ob vor oder nach dieser noch eine Arsis vorkommt. Das Kolon soll als Ganzheit aufgefasst werden, für deren Erfassung nur die Zahl der Thesen ausschlaggebend ist. Die Beziehungen zwischen den Grenzen der in einen Vers verbundenen zwei oder

drei Kola sollen freilich noch weiter untersucht werden. Selbstverständlich muss man bei der Analyse dieser alternierenden Verse von der letzten Drucksilbe ausgehen. Für uns ist damit der Vortrag dieser Verse etwas erschwert, da wir nicht auf den ersten Blick erkennen, ob das Kolon mit einer Thesis oder mit einer Arsis beginnt; für den Vortrag im Altertum war aber dieser Zustand anscheinend nicht so unbequem, da die Rezitatoren vielleicht ähnlich wie die heutigen Vorleser in den Synagogen die Akzentuierung vorher einübten. Dieselbe Art der Verse wird auch in der deutschen mittelalterlichen und neuzeitlichen Dichtung angewandt.

Beide Systeme, die wenigstens für die älteste und neueste Schicht der alttestamentlichen Poesie ihre Geltung gegenüber der Alleinherrschaft der akzentuierenden Metrik beanspruchen, entziehen sich weitgehend den Regeln der klassischen Metrik, die auch die Poetik und Theorie der modernen Völker fast bis in die Gegenwart beherrschten. Die Gleichsetzung der Worte mit den Versfüssen rechnet mit minder regelmässigen Einheiten, doch darum sollte diesem System die Bezeichnung der Metrik — oder Verslehre — nicht abgesprochen werden. Die alternierende Metrik benützt eigentlich den Begriff des Versfusses überhaupt nicht, sondern ihre kleinste Einheit ist das Kolon. Doch neben diesen ungewöhnlichen Systemen ist mit noch freieren Versbildungen zu rechnen, und zwar in solchen Fällen, da die nötige Gebundenheit durch andere Mittel erzielt wird. In den alphabetischen Gedichten bildet die Folge der Buchstaben am Anfang der Verse eine feste Stütze. In den Gedichten, in denen jeder Vers als zweites Kolon immer einen gleichen Refrain hat, braucht das erste Kolon nicht so regelmässig aufgebaut zu werden.

Die drei erwähnten Systeme, die auf der Gleichheit der Versfüsse mit den Worten aufgebaute »Wortmetrik«, die Sieverssche akzentuierende anapästisch-iambische Metrik und das alternierende System sind mit den entsprechenden Phasen der Entwicklung der hebräischen Sprache zu vergleichen. Da aber die Überlieferungen der hebräischen Aussprache sämtlich erst aus der Zeit uns erhalten sind, da diese Sprache bereits aus dem täglichen Leben durch das sehr nahe Aramäische verdrängt wurde und nur im Gottesdienst und in der religiösen und rechtlichen Unterweisung oder Diskussion gepflegt wurde, ist diese Aufgabe sehr erschwert. Die mit solcher Präzision festgesetzte Aussprache der masoretischen Schule von Tiberias stammt erst aus dem IX. Jhdt. n. Chr. und beruht weitgehend auf Rekonstruktion. Die etwas älteren Überlieferungen, die babylonische und die palästinische, gewähren zwar mehr Einblick in die wirkliche Aussprache, doch sind diese selbst nicht so einheitlich und ihre Interpretation ist auch mit eigenartigen Problemen belastet. Alle erhaltenen Texte stehen noch nicht in brauchbaren Editionen zur Verfügung. Dies gilt auch von der samaritanischen Überlieferung, die trotz vielen äusseren Einflüssen bis auf den heutigen Tag manche altertümliche Züge lebendig erhalten hat. Die griechischen und lateinischen Transkriptionen konnten nicht alle relevante Eigentümlichkeiten des Hebräischen wiedergeben, sie bestehen aus mehreren zeitlich verschiedenen Schichten, und ihre Bearbeitung wird trotz den bisherigen Leistungen auch noch viel Zeit und Mühe erfordern. Aus den in der Wüste Juda gefundenen hebräischen Handschriften können zwar manche Erscheinungen belegt werden, doch ihre vollständige Herausgabe und sprachliche Auswertung wird noch viele Jahre auf sich warten lassen. Die Transkriptionen der althebräischen Namen und anderer Worte in den assyrischen und ägyptischen Texten sind nicht so zahlreich und adäquat, um wesentliche Hilfe bringen zu können.

Die Rekonstruktion jeder der Phasen der hebräischen Sprache, die den drei vorgelegten metrischen Systemen entsprechen soll, bleibt daher nur mehr oder weniger hypothetisch. Indem die Metrik auch als eine der Quellen zur Feststellung der Aussprache dient, entsteht hier ein circulus vitiosus: Die Rekonstruktion der Sprache, besonders ihrer prosodischen Eigenschaften, d. h. der Silbenbildung und des Wortdruckes, steht in wechselseitiger Beziehung zu den metrischen Hypothesen.

Am wenigsten ist dieser Umstand für die »Wortmetrik« nachteilig, da für diese grundsätzlich weder die aktuelle Lage des Wortdruckes noch die Zahl und Qualität der Silben relevant ist. Praktisch scheint aber für dieses metrische System erforderlich zu sein, dass die Lage des Akzents immer die gleiche bleibe und die Zahl der Silben nur in beschränkten Grenzen variiere. Für die älteste Phase der hebräischen Sprache scheinen diese Forderungen zuzutreffen. Die Stellung des Wortdruckes kann zwar nicht direkt festgestellt werden, doch der Rückschluss aus den späteren Phasen der Entwicklung ermittelt mit hoher Wahrscheinlichkeit die Betonung auf der vorletzten Silbe. Dagegen können für die Rekonstruktion des Vokalismus die Kanaanismen der akkadischen Tontafeln von Tell el-Amarna aus dem XIV. Jhdt. v. Chr. und die etwa gleichzeitigen alphabetischen Keilschrifttexte von Ugarit herangezogen werden. Danach ist es zur Reduktion der Vokale noch nicht gekommen, sowohl die langen als auch die kurzen Vokale in den offenen Endsilben sind noch erhalten. Die einzelnen metrisch vollwertigen Worte endeten daher immer auf eine unbetonte Silbe, vor dieser stand die den Wortdruck tragende Pänultima, die Zahl der vor ihr sich befindenden unbetonten Siben betrug Null bis drei. Die einzelnen Worte hatten also die Formen — um die klassischen Termine zu verwenden — vom Trochäus, Amphibrachys und Päon tertius.

Die Feststellung der Betonung auf der Pänultima ist zwar eher auf dem Konsensus der Gelehrten als auf den eindeutigen sprachlichen Zeugnissen begründet, widerspricht aber den letzteren nicht. Die Wortmetrik kann — da sie eben mit Worten als Versfüssen arbeitet — zur präziseren Erfassung der Sprache dieser archaischen Phase des Hebräischen nichts Sicheres beitragen, doch macht sie die feste Lage des Wortdruckes wahrscheinlicher. Jedenfalls kann hier die Übereinstimmung der rekonstruierten Sprache mit der angewandten metrischen Theorie festgestellt werden.

Für die Sprachdenkmäler der späteren Königszeit kann hier — wenigstens vorläufig — die methodisch gut angelegte Rekonstruktion der hebräischen Sprache dieser Zeit von Z. S. Harris verwendet werden. Nach ihm wurde der Wortdruck in der vorexilischen Zeit meist auf die letzte Silbe gelegt, da die kurzen Vokale in den offenen Endsilben elidiert wurden. In der Wortmitte blieb aber der ältere Bestand der Vollvokale noch erhalten. Die so verstandene Sprachenphase könnte sehr gut mit der akzentuierenden Metrik in Verbindung gebracht werden; die Worte mit der Ultimabetonung weisen die iambische, anapästische und vereinzelt die vierte päonische Form auf, wie sie die Sieverssche Theorie — freilich für die tiberische Aussprache des Hebräischen — voraussetzt.

Weder die Sprachrekonstruktion noch die Metrik dieser Phase kann sich auf solche indirekte Indizien stützen, die sich für die ältere und spätere Phase nützlich erweisen. Da die erhaltenen Schriftdenkmäler dieser Zeit, die Inschrift von Šiloah und die Briefe von Lakiš in überwiegend konsonantischer Orthographie geschrieben sind, bleiben hier nur die nicht zahlreichen assy-

rischen Transkriptionen der Orts- und Personennamen zur Verfügung, die aber von der durch spätere hebräische Überlieferung erhaltenen Form oft so abweichen, dass ihre Heranziehung oft mehr Probleme schafft als löst. Da der Zustand des hebräischen Vokalismus in dieser Phase dem des Äthiopischen in der Hauptsache entspricht, so kann man die von Enno Littmann herausgebenen Klagelieder aus Abessinien für die Interpretation der hebräischen Metrik der vorexilischen Zeit als treffliche Analogie heranziehen.

Das Hebräisch musste in der nachexilischen Zeit immer mehr dem Aramäischen weichen, auch in der Aussprache machen sich die aramäischen Einflüsse — oder aber die Abwehr gegen diese — bemerkbar. Es ist daher methodisch grundsätzlich richtig, wenn man an die Metrik der hebräischen Gedichte aus dieser Zeit mit den aus der aramäischen — praktisch meist syrischen — Poesie gewonnenen Begriffen und Methoden herangeht. Äusserlich erscheint das Prinzip der syrischen Metrik als Silbenzählung, diese kann aber lediglich als begrenzendes und nicht als konstitutives Element der Poesie gelten. Die Forschungen Franz Sarans im Gebiete der französischen Metrik benützend versuchte Gustav Hölscher auch in der syrischen Poesie die Alternation als Hauptprinzip zu erweisen; trotz den gewichtigen Einwänden Gotthold Bergsträssers passt diese Auffassung auf die älteren syrischen und auch auf die nicht zahlreichen altaramäischen Gedichte nicht schlecht.

Die Anwendung dieses Prinzips auf die hebräische nachexilische Poesie in der Bibel und im Buche des Ješu ben Sira erwies sich als praktisch brauchbar. Da aber für diese Phase bereits weit mehr Grundlagen für die Rekonstruktion vorliegen als bei den älteren, wird sich die Richtigkeit der alternierenden Metrik erst auf ihrer Konfrontation mit diesen sprachlichen Indizien erweisen. Die bisherigen Analysen nach dem alternierenden System sind von der tiberischen Überlieferung ausgegangen, haben aber diese mehr oder weniger modifiziert. Die anaptyktischen Vokale zwischen dem zweiten und dritten Radikal der Nominal- und Verbalformen, die nach der tiberischen Überlieferung als Segolata auftreten, sind in den griechischen Transkriptionen meist nicht belegt; sie wurden daher nicht in den metrischen Analysen berücksichtigt. Komplizierter ist aber der Zustand der reduzierten Vokale. In einigen Formen werden sie von der Plene-Schreibung der Qumran-Texte mit matres lectionis bezeichnet und anscheinend hier als Vollvokale gelesen, auch in der palästinischen Punktation entspricht oft dem tiberischen šwa ein Zeichen für den Vollvokal. Hier muss jede Form für sich untersucht werden, da die Reduktion nicht gleichzeitig durchlief. Auch die »Pausalformen« im Kontext der biblischen Handschriften von Qumran und in den späteren hebräischen Texten müssen berücksichtigt werden. Einerseits ist die alternierende Metrik von den Ergebnissen dieser Rekonstruktionen weitgehend abhängig, andererseits könnte sie als ein verhältnismässig vollständiges System einige Indizien für die Bestimmung der Vokalquantität bringen.

Jedenfalls muss für jedes der drei angewandten metrischen Systeme mit einer anderen Aussprache des Hebräischen gerechnet werden, als sie in dem Werk der Masoreten von Tiberias enthalten ist. Dieses wird aber auch für diesen Zweck erhebliche Bedeutung behalten als die sowohl dem Umfang als auch der Angabe der Einzelheiten nach vollständigste Überlieferung des Hebräischen. Darum ist es nicht unwichtig, die in diesem Traditionstypus verwendeten Regeln der Vokalisation und Akzentuation vom Gesichtspunkt der Metrik zu untersuchen. Alle poetischen Stücke des Alten Testaments sind hier eigentlich als Prosa behandelt, aber auch diese sekundäre und selbstver-

ständlich auch primäre Prosa wurde zum öffentlichen Vorlesen bestimmt und eben zu diesem Zweck von den Masoreten mit den Zeichen für Vokale und Akzente versehen. Einige dieser Regeln wurden bereits ermittelt, die weitere Forschung sollte hier fortsetzen, wenn auch die Ergebnisse wegen der Nivellierung der Poesie zur Prosa nicht gross erwartet werden können.

Etwas ergiebiger könnte die metrische Untersuchung der vollständig oder teilweise vokalisierten und akzentuierten liturgischen Gedichte aus der Zeit der Masoreten oder aus der etwas früheren Zeit sein. Manche Pijjutim aus dieser Zeit wurden unlängst — meist von den Schülern von Paul Kahle — verlässlich herausgegeben und bearbeitet. Ihre metrische Auswertung kann über die in dem Zeitalter der Masoreten befolgten angewandten Prinzipien informieren, es ist aber fraglich, inwieweit sich hier die alten poetischen Traditionen erhalten konnten, da in dieser Zeit die hebräische Sprache bereits seit vielen Jahrhunderten nicht mehr im Alltag gesprochen wurde und ihre Überlieferung blieb auf Gottesdienst und Schule beschränkt.

Auch muss damit gerechnet werden, dass zwischen den letzten Ausläufern der althebräischen biblischen Poesie und den mittelalterlichen liturgischen Gedichten die Loblieder und ähnliche Gedichte im Kreise der Essäer entstanden, in denen bisher kein metrisches Prinzip gefunden werden konnte. Diese Formlosigkeit ist auch in manchen mittelalterlichen Gedichten wahrzunehmen. Die Anwendung der arabischen poetischen Formen im späten Mittelalter wurde ganz von aussen hereingebracht ohne jede Stütze in der älteren hebräischen poetischen Tradition.

Der Erforschung der althebräischen Metrik haben viele Forscher aus vielen Völkern ihre Aufmerksamkeit und Arbeit gewidmet, die durch die Art der Überlieferung gebotenen Schwierigkeiten konnten bisher nur teilweise gemeistert werden, doch das neulich zur Verfügung gegebene Material und Anwendung von weiteren Methoden dürften weitere gesicherte oder wenigstens höchst wahrscheinliche Ergebnisse bringen.

Der jetzige Stand der alttestamentlichen Metrik ist in den Grundzügen kritisch dargestellt von O. Eissfeld, Einleitung in das Alte Testament, 2. Aufl., Tübingn 1956, S. 63—73, weitere Literatur S. 63 und 877—878.

Zur Geschichte der metrischen Forschung im Bereich des Alten Testaments vgl. u. a. S. Segert, Vorarbeiten zur hebräischen Metrik I-II, Archiv Orientální 21, 1953, S. 481—542.

Das grundlegende Werk bleibt: E. Sievers, Metrische Studien (Leipzig 1901).

Die Studie von S. Mowinckel, Zum Problem der hebräischen Metrik, erschien in der Festschrift Bertholet (Tübingen 1950), S. 379—394.

Für die Geschichte der tschechischen Verslehre ist das grundlegende Werk: J. Král, O prosodii české (ed. J. Jakubec, Praha 1923).

Für neuere Gesichtspunkte vgl. die Lexikonsartikel: Metrika česká, Ottův slovník naučný nové doby (Dodatky) IV/I (Praha 1936), S. 213—218; Metrica, slava, Enciclopedia Italiana 23 (Roma 1934), S. 112—113.

A. Kolář, De re metrica poetarum Graecorum et Romanorum (Praha 1947).

K. Svoboda behandelt in seinem Buche »Zvuková stránka slovesného díla« (Praha 1934) kurz aber allseitig und mit reichen Literaturbelegen die Bedeutung des Klanges für das literarische Werk.

Die Theorie über die Wortgrenzen und Wortsignale wurde entworfen von N. S. Trubeckoj, Grundzüge der Phonologie (Praha 1939), S. 241—261.

Das Lebenswerk von J. Král, Řecká a římská rhythmika a metrika (Praha, I. Řecká rhythmika, 2. Aufl. 1915; II. Řecká a římská metrika, Bd. 1. 1906, Bd. 2. 1911, Bd. 3. 1913) erschien in tschechischer Sprache; den meisten Forschern blieb daher dieses gründliche, auf Analyse des gesamten Materials fussende und sich mit den Ansichten anderer Metriker auseinandersetzende Werk unbekannt oder unzugänglich.

Die Abschnitte über die »Wortmetrik« und die alternierende Metrik fassen die im oben angeführten Aufsatz »Vorarbeiten zur hebräischen Metrik I-II« dargebrachte und mit Proben belegte Theorie zusammen. Für die Anwendung dieser Theorien vgl. auch: Die Versform des Hohenliedes, Charisteria Orientalia Rybka-Festschrift (Praha 1955), S. 285—299.

Für die Anwendung der alternierenden Metrik in deutscher Poesie vgl. zuletzt F. Tschirsch, Metrik und Gesangbuch, Theol. Literaturzeitung 83, 1958, Sp. 165—176.

Für das Problem der masoretischen und vormasoretischen Aussprache sind grundlegend die Arbeiten von P. Kahle. Vgl. in seinen »Opera minora« (Leiden 1956), S. 38—67, 281—286 und in der Bibliographie (S. XI—XVIII) die Nummern 5, 20, 39.

Für die Lage des Wortdruckes im Althebräischen vgl. G. Bergsträsser, (W. Gesenius') Hebräische Grammatik, 29. Aufl., I, (Leipzig 1918), S. 113—119; H. Bauer—P. Leander, Historische Grammatik der hebräischen Sprache I, (Halle 1922), S. 175—184; C. Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, (Berlin 1908), S. 99—109.

Doch vgl. auch H. Birkeland, Stress Patterns in Arabic (Oslo 1954), der die Festlegung des arabischen Wortdrucks erst in die Zeit nach dem Wegfall der kurzen Ultima-Vokale datiert. Wenn diese Theorie richtig wäre (vgl. H. A. R. Gibb, Journal of Semitic Studies 2, 1958, S. 215), so sollte auch die für die Lage des Wortdrucks in Althebräischen angenommene Hypothese revidiert werden.

Die Rekonstruktion von Z. S. Harris, Linguistic Structure of Hebrew, Journal of American Oriental Society 61, 1941, S. 748—754.

Für die Analogie der althebräischen Poesie mit der abessinischen vgl. E. Littmann, Abessinische Klagelieder (Tübingen 1949), S. 3—4, 57.

Vgl. G. Hölscher, Syrische Verskunst (Leipzig 1932) und die Besprechung von G. Bergsträsser, Orientalistische Literaturzeitung 36, 1933, Sp. 748—754.

Für die Pijjutim vgl. besonders die Arbeiten von M. Zulay und zuletzt A. Murtonen, Materials for a Non-Masoretic Hebrew Grammar I (Helsinki 1958), mit einem Beitrag von G. Ormann.

Die Formlosigkeit der essäischen Loblieder wird von J. van der Ploeg durch den Umstand erklärt, dass diese zum Lesen und nicht zum Vortragen bestimmt wurden (Vondsten in de Woestijn van Juda, Utrecht 1957, S. 155), vgl. auch Archiv Orientální 26, 1958, S. 319, und 21, 1953, S. 541.

In der neuesten Untersuchung über die althebräische Metrik führt F. M. Th. de Liagre-Böhl die Ausführungen über Wortmetrik und alternierende Metrik mit Zustimmung an und appliziert sie an die akkadische Poesie; Bijbelse en Babylonische Dichtkunst, Een metrisch onderzoek, Jaarbericht Ex Oriente Lux 15, 1957—1958, S. 133—159.

AMEDEO MOLNÁR

Thomas Müntzer und Böhmen

Welches war das Verhältnis des Thomas Müntzer zu dem radikalen Flügel der böhmischen Reformation, was war der eigentliche Zweck und Ertrag seines Aufenthaltes in Prag im Jahre 1521, das sind Fragen, vor die die Müntzerforschung von jeher gestellt war. Schwierigkeiten heuristischer Art beeinträchtigen allerdings die Antwort wesentlich. Professor Václav Husa ist es neuerdings gelungen, die verstreuten Nachrichten über Müntzers persönliche und gedankliche Begegnung mit der böhmischen Reformation zusammenzutragen und kritisch, von der ganzen Entwicklung des Müntzerschen Kampfes aus, zu sichten.[1]) Das Problem wurde so schärfer umrissen und der weiteren historischen Forschung konkrete Lücken gezeigt, um deren Ausfüllen sie sich zu bemühen hat. Wenn einige der wahrscheinlichen Beziehungen Müntzers zu Böhmen immer noch im Dunkeln bleiben, kann man sich darüber nicht wundern.

Höchstwahrscheinlich unter dem Eindruck des Sichbekennens Luthers zu Johannes Hus auf der Leipziger Disputation interessiert sich Müntzer bereits 1520 für die Akten des Konstanzer Prozesses des böhmischen Reformators und für die Belege der Verteidigung der hussitischen vier Artikel vor dem Basler Konzil. Das Zwickauer Milieu, in welchem er seit Frühlingsbeginn desselben Jahres wirkt, war, nach Professor Husas Feststellungen, vielfach durch Handelsbeziehungen mit Böhmen verbunden, ab Mitte des 15. Jahrhunderts sogar durch den Widerhall der Kirche der hussitischen Waldenser, die ihr Zentrum im böhmischen Žatec (Saaz) hatte. Zur Zeit, da Müntzer sein Predigeramt verloren hatte (April 1521), war sein Verhältnis zu Böhmen, das allgemein als ketzerisch galt, nach Husa's Meinung, bereits »ein vorbehaltlos positives«, wenn auch der Kunde, er habe das Heilige Abendmahl bereits unter beiderlei Gestalt eingeführt, nicht restlos Glauben zu schenken ist. Der Entschluss nach Böhmen zu gehen begründete Müntzer durch seine Theologie des Kreuzes im Zusammenhang mit dem Gedanken einer Propagation des Evangeliums durch Zeugnis abgebendes Leiden, und dies von Böhmen aus, dem in Gottes Plan dazu bestimmten Lande, damit daselbst eine neue apostolische Kirche entstehe, die sich von hier aus über die ganze Welt verbreiten solle. Husa führt Beweise an, wie das damalige Böhmen, das einzige europäische Land in welchem die Oberherrschaft der römischen Kirche durch die hussitische Revolution erschüttert worden war, gerade am Rande eines Bürgerkrieges stand und wie die Brüder-Unität und verwandte Oppositionsströmungen im Schosse des böhmischen Utraquismus einen wichtigen Platz in den Klassenkämpfen zu Beginn der Zwanzigerjahre des 16. Jahrhunderts eingenommen haben.

Das Ziel des ersten Besuches Müntzers war Žatec, als altes Zentrum einer internationalen Ketzerorganisation bekannt, in dessen Nähe Brüder der Unität angesiedelt waren und von wo auch der Volksprediger Matěj Poustevník stammte. Nach dieser ersten Fühlungnahme mit dem hussitischen Milieu macht sich Müntzer zum zweiten Male auf den Weg nach Böhmen in Begleitung des Markus Thomae, Stübner genannt, und gelangt gegen den 20. Juni 1521 — und zwar wieder über Žatec gehend — nach Prag.

Seinen Prager Gastgeber sucht Husa in Burian Sobek von Kornice und durch eine mühevolle Quellenforschung stellt er ein ganzes vermutliches Verzeichnis tschechischer Persönlichkeiten auf, mit welchen Müntzer hätte in Verbindung treten können. Unter ihnen verdient gewiss der Brüder-Unität nahestehende Poustevník eine besondere Aufmerksamkeit. Sorgfältig verfolgt Husa die Berichte über Müntzers Predigertätigkeit in der Prager Bethlehems-Kapelle und die Möglichkeit seines Bekanntwerdens mit der Theologie der Böhmischen Brüder zur Zeit der Tätigkeit des Bruder Lukáš von Prag. Aus Müntzers End-Konflikt mit der rückschrittlichen Strömung der Prager utraquistischen Geistlichkeit entstand Müntzers bedeutungsvolles Prager Manifest vom November 1521. Husa unterzog das Manifest einer gründlichen Analyse. (Die tschechische Übersetzung der lateinischen Version, von Eva Kamínková besorgt, wird in der fünften Beilage der Abhandlung abgedruckt.) Seine Interpretation, Müntzer verlange hier, sein Streit mit der reaktionären Priesterschaft möge von der tschechischen Kirche, derem Volk Müntzer eine direkte Anteilnahme an der Wahl einer neuen Geistlichkeit empfiehlt, gerecht beurteilt und entschieden werden, ist neu und zweifellos richtig. Eine beachtenswerte weitere Schlussfolgerung, die allerdings hypothetisch formuliert wird, kann nur durch einen glücklichen Quellenfund bestätigt werden, der unsere Kenntnis der Beziehungen Müntzers zum tschechischen Milieu präziser festlegen würde. Professor Husa urteilt nämlich, dass Müntzer »vermutlich vor allem an die Angehörigen der höheren Stände dachte, die mit den Ansichten des Matěj Poustevník und der Lehre der Brüder-Unität über die Notwendigkeit einer radikalen Vereinfachung und einer Laizisierung der Gottesdienste sympathisierten. Gegen Ende des Jahres 1521 zählte diese Strömung Anhänger nicht nur aus Reihen der Bürgerschaft und des niederen Adels, sondern auch unter Angehörigen einiger hervorragender Herrengeschlechter« (S. 85).

Der Prager Aufenthalt, durch den gewalttätigen Eingriff Jan Pašeks von Vrat plötzlich unterbrochen, bedeutet einen wichtigen Scheidepunkt in der Gedankenentwicklung Müntzers. Erst nach dem Aufenthalt in Böhmen, schreibt Husa, »festigte sich Müntzer in den Anschauungen, die ihn zum völligen Auseinandergehen mit Luther führten« und die »aus ihm schliesslich den hervorragendsten Wortführer der bäurisch-plebejischen Fraktion im Grossen deutschen Bauernkrieg machten« (S. 91). Daher so wichtig und interessant die Frage, bis zu welchem Masse das tschechische taboritische und brüderische Denken auf Müntzer einwirkte. Beim Mangel direkter Berichte über die Einwirkung des hussitischen Denkens auf Müntzer wird sich die weitere Forschung auf den ideographischen Vergleich der tschechischen Reformationsströmungen mit der Entfaltung des Predigerprogramms Müntzers konzentrieren müssen. Dass zum Beispiel der brüderische Gedanke sich um Müntzers Beachtung auch nach seinem Fortgehen von Böhmen bewarb, wird zur Wahrscheinlichkeit durch den Widerhall, den der deutsche Wortlaut der *Kinderfragen* von Bruder Lukáš von Prag unter Müntzers Anhängern in Halle, spätestens im Jahre 1523 erfahren hat. Darauf wies unlängst Walter Delius in seiner *Reformationsgeschichte der Stadt Halle/Saale*, Berlin 1953, hin.[2]) Doch schon allein Müntzers Überzeugung, er wolle Böhmen in der Hoffnung auf seinen künftigen gewaltsamen Tod besuchen, um so das Geheimnis des Kreuzes zu offenbaren, kann ziemlich befriedigend aufgeklärt werden als ein Zuendedenken der verhältnismässig sehr ausgearbeiteten hussitischen Liedenstheologie der Getreuen Christi. Sie kommt zum Ausdruck in Verbindung mit dem Satze *ille vincit, qui occiditur* bereits bei Johannes Hus (im Konstanzer Traktat *De peccato mortali)* und bei dem Revolutionsprediger Johannes Želivský hilft sie im Jahre 1419 direkt die Berechtigung des Aufstandes zu begründen.[3]) Mit der Theologie des Leidens in der Endnot hängt die Betonung der eschatologischen Bedeutung des gepredigten Wortes organisch zusammen. Damit rechnete Müntzer offenkundig in seinem Prager Manifest. In der Er-

wähnung des Wortes, das sich rasch verbreiten wird (in Husa's Ausgabe S. 101 bei Anmerkung 66), würde ich nicht eine blosse Anspielung auf Psalm 147, 15 sehen, sondern auch auf die Worte des Römerbriefes 9, 28, die in charakteristischen Zusammenhängen eschatologischer Hoffnung von den tschechischen Reformationsdenkern bereits seit der Zeit der Vorgänger des Johannes Hus oft zitiert wurden.[4]) Selbst wenn wir hier den Widerhall der Botschaft des Gioacchino da Fiore ahnen können, so verweist doch Müntzers begeisterte Vorstellung, Böhmen solle das geographische Zentrum der erneuerten apostolischen Kirche sein, auf das spezifisch böhmische Muster hin. Nicht einmal dies war ein ungehörter Gedanke. Es lebten von ihm die hussitischen Volksprediger und lange flammte er vereinzelt hie und da in Europa auf. Sogar die italienischen Waldenser, die im Jahre 1510 in Paesana als Landbewohner gegen die feudale Obrigkeit revoltierten, erwarteten Hilfe von einem böhmischen eschatologischen Befreiungs-Könige.[5])

Es wäre weiter zu beachten, ob Müntzer nicht mit den revolutionären Kampfaufrufen eines Mannes bekannt werden konnte, den F. M. Bartoš zutreffend als den Propheten der Bauernaufstände bezeichnet und der vermutlich zu den Gesinnungsgenossen des merkwürdigen Sektenführers Mikuláš Vlásenický gehörte.[6]) Mit Recht betont Professor Husa, es sei nicht anzunehmen, Müntzer hätte »die Lehre der Brüder-Unität nicht kennen gelernt, die damals anfing, ihre Beziehung zur lutherischen Reformation aufzuklären« (S. 76). Ich möchte ins Gedächtnis rufen, dass dieses Aufklären bei den Brüdern ein Präzisieren ihrer Auffassung der Kirche im Sinne der Gemeinschaft eines disziplinierten, auf die Verpflichtungen des christlichen Taufbekenntnisses gegründeten Katechumenats bedeutete. Einen gereiften Ausdruck gab Bruder Lukáš diesem sich festigenden ekklesiologischen Bewusstsein der Böhmischen Brüder in der *Schrift Genüge tuend dem, warum beim Zulassen zu den Sakramenten Verpflichtungen eingegangen werden,*[7]) die Ende des Jahres 1522 in Jungbunzlau gedruckt worden ist. Ich entdecke darin eine verborgene Polemik mit Luthers Auffassung der Kirche, wie er sie in seiner kurz vorher herausgegebenen Neuerscheinung *De votis monasticis* (vom Februar 1522) ausgesprochen hat. Die Ansichten, die Lukáš hier systematisch schildert, waren gewiss bereits auch früher in den den Brüdern nahestehenden Prager Kreisen mit welchen Müntzer verkehrte erörtert worden. Für Müntzer wird ihre wenigstens potentielle Wichtigkeit durch die Konstatierung gesteigert, dass auch er bald nach seiner Rückkehr nach Deutschland das Katechumenat zu einer unerlässlichen Bedingung einer kampfbereiten Kirche machte. Wir wissen dass er in dem Briefe an Hans Zeysen in Alstedt nachdrücklich die *neophiti* von den *catecumeni* unterschied.[8])

Allerdings ist es gefährlich aus diesen und ähnlichen sozial-theologischen Parallelen zu weitgreifende Schlüsse zu wagen, sie helfen jedoch die Anziehungskraft Böhmens für einen Denker und Kämpfer, wie Thomas Müntzer einer war, klarer zu machen.

[1]) Václav Husa: *Tomáš Müntzer a Čechy* (Thomas Müntzer und Böhmen). Rozpravy ČSAV 1957, 67/11. Seiten 124.

[2]) Siehe dazu meine Beiträge zur Geschichte des ökumenischen Wirkens der Brüderunität in der Theologischen Beilage der *Křesťanská revue* 1957, S. 26 Ff.

[3]) Vergl. meine tschechische Übersetzung des *Aufrufs Jan Želivskýs.* Prag 1954, S. 21 u. 83—89.

[4]) Siehe meine Ausführungen Mathias von Janov betreffend im Buche *Od reformace k zítřku* (Von der Reformation bis Morgen), Prag 1956, S. 17, und *Communio viatorum* I, S. 30—32.

[5]) Darüber mein Artikel Die Waldenser und die Reformation in der Theologischen Beilage der *Křesťanská revue* 1952, S. 81 ff.

[6]) F. M. Bartoš: Blaník a Tábor (Blaník und Tábor) in *Reformační sborník* VII, Prag 1939, S. 163—167.

[7]) *Spis dosti činící tomu, proč při přijímání k svátostem závazkové dějí se.* Mladá Boleslav 1522 beim Buchdrucker Jiřík Štyrsa.

[8]) *Von dem getichten glawben,* 1524, S. B2a.

F. M. BARTOŠ

Erasmus und die böhmische Reformation (II)

(Schluss)

Es ist nicht bekannt, ob eine Antwort dieser Art Šlechta befriedigte. Wohl kaum; es scheint wenigstens nicht, dass er in der Korrespondenz fortgefahren hätte.[21]) Er konnte es aber wahrscheinlich nicht über sich bringen, darauf zu verzichten, mit einem so kostbaren Brief zu prahlen. Und dadurch wurde sein Inhalt höchstwahrscheinlich jemandem von der Brüder-Unität bekannt. Zweifelsohne versetzte er die Brüder in helle Erregung, besonders wenn sie ein derart anerkennendes Urteil eines so berühmten Mannes in die Hände bekamen. Doch war es für sie auch eine indirekte Aufforderung zu versuchen, den Vorwürfen und Beschuldigungen Šlechtas und teilweise Erasmus' zu steuern. Sie entschlossen sich, Abgesandte zu Erasmus zu delegieren, die ihm die lateinisch geschriebenen brüderischen Konfessionen, insbesondere die grosse v. Jahre 1511, vorlegen sollten und ihn ersuchen, er möge sein Urteil, das er sich nach dem Lesen darüber bildet, schreiben und eventuell in der neuen Sammlung seiner Briefe veröffentlichen. Für die nicht geringen Reisespesen kam vermutlich die Boleslaver Herrin Johanna von Krajek auf. Die Aufgabe wurde dem Arzt Mikuláš Klaudyán aus Boleslav und dem Bakkalaureus Laurentius Votík anvertraut. Klaudyán war ein bereister Mann. Votík wurde wahrscheinlich wegen seiner guten Kenntnisse der lateinischen Sprache dazugenommen. Die Abgesandten trafen Erasmus in Antwerpen an, wohin er öfters von Löwen aus hinfuhr; hier pflegte er bei seinem intimen Freund Peter Gilles, dem gelehrten Humanisten und hohen Stadtbeamten Gast zu sein.[22]) Erasmus verweigerte das Ansuchen nicht, aber er verlangte einige Tage für das Durchstudieren der Konfession. Dann aber erklärte er, er sei im Buche auf keine Irrlehre gestossen, habe aber keine Zeit zu einem gründlichen Studieren, das nötig wäre, um ein verantwortliches Urteil zu wagen. Dass ihnen übrigens ein solches Urteil kaum zum Vorteil gereichen würde, denn er selbst sei jetzt einer Hilfe bedürftig und dieses Urteil hätte zur unmittelbaren Folge die Verurteilung seiner Bücher, was den franglichen Vorteil für die Brüder-Unität nicht aufwiegen würde.[23]) Er entliess die Abgesandten mit der Bitte, ihm seine Vorsicht nicht zu verargen, sondern überzeugt zu sein von seiner aufrichtigen Sympathie und Bereitwilligkeit ihnen in andern Dingen zu nützen.

Erasmus hatte wirklich ernste Gründe zur Vorsicht und darüber nachzusinnen, wann man verpflichtet ist, die Wahrheit zu sagen und wann nicht. Er befand sich selbst in schwerem Ringen um sein eigenstes Werk, im Ringen, in welchem er alles, was er besass, ja sogar sein Leben aufs Spiel setzte. Ähnlich wie zu den Abgesandten der Brüder-Unität sprach er sich gleichzeitig auch seinem vornehmsten Mitkämpfer, Martin Luther gegenüber aus,[24] der bei ihm bereits vor einem Jahre Hilfe suchte, als sein Prozess, wie er wohl besser als Dr. Martin es selbst wusste, in das kritischeste Stadium eintrat.

Luther war ungefähr um 15 Jahre jünger als Erasmus,[25]) und obgleich sie sich auch nie trafen, war er in Vielem sein Schüler; er war aber auch der Schüler des

französischen Repräsentanten der christlichen Renaissance, J. Lefèvre. Doch das Bewusstsein dieses Schülerverhältnisses trat in Luther bald vor der Überzeugung zurück, dass die grosse Offenbarung, die er beim Lesen der Auslegungen Pauli erlebte, ihm ein grösseres Licht schenkte als diesen beiden Lehrern,[26]) und diese Überzeugung führte ihn dazu, im Jahre 1517 mit den Hauptprinzipien seiner neuen Theologie in den denkwürdigen 95 Thesen vor die Öffentlichkeit zu treten. Er ahnte nicht, welchen Sturm er damit entfesseln werde und dass er nahezu binnen Jahresfrist am Scheidewege zwischen sittlichem Selbstmord und Auflehnung stehen würde. Er vermutete allerdings auch nicht, dass im kritischesten Augenblick politische Rücksichten die Kurie zurückhalten werden, ihn mit dem bereits unterschriebenen Bann zu belegen, dass ihm unerwartete Verbündete erstünden und er einen so mächtigen Widerhall fände, dass der Schlag Roms fast um drei volle Jahre verschoben würde. Unter jenen Verbündeten war Erasmus nicht der letzte. Kaum erhielt er Luthers Ansuchen um Hilfe, so schrieb er ihm ein Anerkennungsschreiben, das dann sofort in Wittenberg in Druck erschien, und im Oktober 1519 legte er von neuem seinen gönnenden Standpunkt zu ihm mit einem öffentlichen Brief an den Mainzer Erzbishof aus. Auch diese Kundgebung wurde von den dankbaren Anhängern Luthers gedruckt, sogar früher, als sie dem Adressaten übergeben war, was allerdings Erasmus erzürnte. Er lies sich jedoch dadurch nicht beirren und unterstützte den bedrohten Luther mit ähnlichen Erklärungen weiter, und im Herbst 1520 entwickelte er eine grosse Aktion zu seiner Rettung.

Mitte Juni war in Rom der Wortlauft der Bulle festgelegt, der Luther als Ketzer verurteilte, und nach einem Monate wurden nach Deutschland zwei Nunzien gesandt, Jer. Aleander und Dr. J. Eck, um das Vollziehen der Bulle zu erzwingen. Eck hatte nicht viel Glück, denn Luthers Sache war inzwischen so zusagen Sache der Nationalehre geworden. Aleander, in die romanischen Gegenden des Reiches geschickt, war glücklicher. Sobald er aber den deutschen Boden in Köln, wo der Reichstag abgehalten wurde, betrat, überschüttete man ihn mit Angriffsflugblätern, und erst nach grossen Schwierigkeiten erzwang er sich den Empfang beim sächlischen Kurfürsten Friedrich, der als Luthers Herr dessen Schicksal in der Hand hatte. Er wurde jedoch kühl abgefertigt und auf den nächsten Tag, den 5. November, lud der Kurfürst Erasmus zu einer Beratung ein. Nach der Audienz diktierte Erasmus dem Kanzler des Kurfürsten ein glänzendes Flugblatt Axiomata, wo er scharf das Vorgehen gegen Luther kritisiert und seine Forderung gutheisst, dass sein von der Kurie bereits beschlossener Prozess der Entscheidung unparteiischer Richter vorgelegt werde. Die kleine Schrift wurde sofort gedruckt und verbreitete sich über Deutschland zugleich mit zwei andern. In der ersten, Acta academiae Lovaniensis[27]) genannt, beschrieb Erasmus das Löwener Autodafé und zögerte sogar nicht Aleander als Juden zu erklären. In der zweiten, die unter dem Titel Consilium cuiusdam amici ex animo cupientis esse consultum et Romani pontificis dignitati et christianae religionis tranquillitati erschienen und die aus den Beratungen mit dem Dominikaner J. Faber hervorgegangen ist,[28]), verwirft Erasmus von neuem das Vorgehen gegen Luther als vollkommen verfehlt, unterstreicht, dass Luther der Ketzerei nicht überführt worden ist und dass er sich dem Gericht von Kennern unterstellt, und schlägt vor, dieses Gericht möge Theologen anvertraut werden, die der Kaiser, sowie der englische König Heinrich VIII. und der böhmische und ungarische Ludwig,[29]) ernennen würden oder einem Konzil, das ohnehin zur Ausführung dringender Reformen in der Kirche notwending wäre. Die erste Verkündigung endet mit einer ernsten Warnung. »Es ist leicht Luther aus den Bibliotheken zu entfernen« wird hier gesagt, »doch ist es nicht leicht, ihn aus Herz und Sinn auszureissen. Schon lange genug wurde die Welt auf Abwege von Lug und Trug irregeführt, nun verlangt sie, durch die Wahrheit geleitet zu werden; durch Verbrennen von Büchern

lässt sie sich nicht mehr erschrecken. Und selbst wenn Luther unterdrückt würde, die Wahrheit wird nicht unterdrückt werden. Das Schlusswort des zweiten erinnert, dass der Autor zu seiner Verfassung von sehr hohen weltlichen und geistlichen Fürsten aufgefordert wurde, und spricht den Wunsch aus,[30]) die evangelische Wahrheit möge siegen und alles zu Ehren Jesu Christi getan werden.

Nicht ohne Überraschung hören wir hier aus Erasmus' Munde den berühmten Wahlspruch Hussens und der hussitischen Revolution. Wir vernehmen ihn auch aus seinen Briefen, damals und nach zwei Jahren, wenn auch in der humanistisch modifizierten Form.[31]) Wo hat ihn unser Reformator her? Die Antwort darauf ist schwer. Wir werden uns indes kaum sehr irren, wenn wir seinen Ursprung in den Verbindungen mit der Brüder-Unität suchen. Den Wahlspruch »Veritas vincit« finden wir ab 1523 auf dem Titelblatt einiger brüderischer Druckschriften und auch an markanter Stelle der im Jahre 1523 an Luther gesandten brüderischen Amtspublikation. Daher ist es ziemlich wahrscheinlich, dass er bereits 1520 in den Verhandlungen der brüderischen Abgesandten mit Erasmus laut wurde, vielleicht sogar als Antwort auf Erasmus' beliebte Phrase aus Terentius: Veritas odium parit.[32]) Wie leicht können wir uns vorstellen, dass er sie den Abgesandten der Unität sagt und die ihm antworten: Die Wahrheit siegt!

In welcher Weise die Leitung der Unität die Antwort des Erasmus aufnahm[33]) darüber gibt es keine verlässlichen Nachrichten. Gewiss bedeutete diese für sie das Ende weiterer Versuche. Das hinderte jedoch nicht daran, dass ein ähnlicher privater Versuch gemacht wurde. Er ging vom mährischen Gönner der Unität aus, den anscheinend Erasmus' Übersetzer des Enchiridion, Oldřich Velenský, für diesen Schritt gewann. Dieser Gönner war der mährische Landeshauptmann Archleb von Boskovice.[34]) Er wandte sich an Erasmus mit der Bitte, die bereits die Abgesandten der Unität ausgesprochen hatten, er möge ein Urteil schreiben über die Brüderkonfession,[35]) und versicherte, es würde mit grösserer Wertschätzung aufgenommen werden, als wenn der Papst es ausspräche. Er schilderte, wie sich die Zahl der Brüder in Mähren vermehrte, und auch wie sich hier Luthers Schriften und die Achtung zu ihm verbreiteten. Er betrachtet ihn offensichtlich als Erasmus' Mitkämpfer und fordert sie beide zu weiterem Kampfe auf. Er bittet um Antwort durch die Firma Fugger über Wien. Erasmus, wie er sich entschuldigt, antwortete erst nach längerer Zeit am 28. Januar 1521, mit einem umfangreichen Brief, den er in seine allernächste, Ende August herausgegebene Sammlung einreihte, zugleich mit den Briefen von und an Šlechta,[36]) er verschwieg aber den Namen, vielleicht wegen des Grundcharakters der Fragen, die er hier durchnimmt. Die Apologie, schreibt er, erhielt er bereits vor einem halben Jahr von den beiden böhmischen Abgesandten der Unität, die religiösen Verhältnisse in Böhmen lernte er aus Šlechtas Briefen kennen. Aufrichtig bedauert er die religiösen Spaltungen in Böhmen und er habe über die Sache den Nunzien Lor. Campegio und Chieregato geschrieben, von welchen er eine günstige Antwort erhielt. Am meisten erhoffe er aber vom Papst, der, wie er glaubt, sich von schlechten Beratern nicht verführen lässt. Was Archlebs Anliegen betrifft, fühlt er sich nicht zu einer derartigen Aufgabe berufen, er habe weder soviel Autorität noch Bildung. In Glaubenssachen ist er ein gehorsamer Sohn der Kirche. Selbst wenn er wüsste, sie habe in etwas unrichtig entschieden, würde er es nicht wagen, sich zur Wehr zu setzen, sondern er würde es versuchen, eine Abhilfe höchstens durch Bitte oder Warnung zu erreichen. Seine Bemühungen verfolgten nie ein anderes Ziel als bei seinen Landsleuten die nahezu begrabene Wissenschaft (bonas literas) ins Leben zurückrufen, die Welt, die mehr Gewicht auf die jüdischen Zeremonien legt, zum Pflegen der wahren evangelischen Frömmigkeit zu erwecken, und die scholastische Theologie, die versunken ist in die Lösung leer wortklauberischer Fragen, zu den Quellen der Heiligen Schrift

zurückzuführen. Immer hat er sich gehütet, die Rolle eines Dogmatikers zu spielen, besonders in Fragen der Glaubensartikel, selbst wenn er zugibt, dass manche Theologen eine Entscheidung über Dinge treffen, die ohne Einbusse der evangelischen Frömmigkeit unentschieden bleiben könnten.

Er hat also nichts, worüber er zu entscheiden hätte, er kann höchstens einen Wunsch ausdrücken. Er wiederholt den Wunsch nach Einigung Böhmens im Glauben. Wenn auch nicht der grösste, so doch wenigstens der beste Teil des Landes erkennt die Kirche an. Die Nikolaiten, wie er hört, werden auch vom Volke verflucht. Es bleibt also nur die Brüder-Unität übrig. Auch hier besteht die Hoffnung, dass es gelingen könnte, sie der Kirche zurückzuführen, wenn die Sache von Böhmen, vom Papst und einigen Herrschern auf einige gelehrte Männer bewährten Charakters übertragen würde mit Ausschliessung jener, die sich überall hineindrängen, obwohl sie ganz anders gesinnt sind; wie aus der scharfen Charakteristik hervorgeht, die er von ihnen abgibt, hat er hier leidenschaftliche Gegner des Humanismus und des Luthertums im Sinn. Wenn die Verhandlung in freundlicher und gemässigter Form vor sich ginge, würde er hoffen, dass der Papst für seine Huld und die Unität für ihren christlichen Gehorsam Lob ernteten. Widerstand gegen den Papst erwartend, versucht er dann seine Autorität gegen die Angriffe auf sie, die er gut kennt, zu schützen. Der Papst ist nicht für alles verantwortlich, was in Rom geschieht. Und selbst wenn Petrus heute Papst wäre, müsste er über gar manches ein Auge zudrücken, was er selbst nicht billigt. Worauf es ankommt, ist eine dezente Form. Hier bringen freundliche Bitten und rücksichtsvolle Beschwerden viel mehr fertig, als verbitterte Schreiben und Ehrenbeleidigungen. Verdienen wir unserer Sünden wegen, dass die Welt mit einem grossen Sturm bestraft werde, und ist es nötig, dass Ärgernis entstehe, so wird er sich bemühen, es möge dies nicht durch ihn entstehen. Für niemanden wird er ein Lehrer von Irrlehren noch ein Führer von Auflehnung sein. Der restliche Teil des Briefes befasst sich mit dem Verhätnis des Erasmus zu Luther, zur Widerlegung des Missverständnisses, als ob er sein Verbündeter wäre. Er ist nicht gesinnt, ein Urteil über ihn zu fällen. Er sagt nur soviel, dass die grösste Schuld an dem lutherischen Sturm Luthers Gegner haben, insbesondere aus dem Dominikaner- und Karmeliter-Orden. Erasmus wie Luther gehen ein jeder den eigenen Weg. Niemals schrieb er etwas gegen Luther, noch verteidigte er ihn; nur hier und da vermisste er bei ihm die evangelische Mässigung. Aber er kann nicht anders, als die groben Angriffe gegen Luther zu verurteilen und er wehrt sich auch selbst gegen ihre Urheber, die auch ihn ähnlicher Weise angreifen. Am Schluss kehrt er von neuen zu Luther zurück und formuliert noch zurückhaltender sein Verhältnis zu ihm. Er ist mit ihm eines Sinnes, solange er in der Einheit der Kirche sein wird. Lässt er sich in einen Aufruhr hinreissen, so stellt er sich auf diesen festen Felsen, solange nicht Frieden und es nicht klar sein wird, wo die Kirche steht. Erasmus wird dort sein, wo der evangelische Friede sein wird.

Es ist klar, dass eine solche Antwort weder den Fragesteller, noch jene befriedigen konnte, in deren Namen er sprach. Es war ein Rückzug von den im Briefe an Šlechta vom Jahre 1519 eingenommenen Positionen. Damals, vor fast anderthalb Jahren, stand Erasmus allerdings noch an der Spitze der Reformpartei. Nun war er zum Rückzug veranlasst durch die Abwendung des linken Flügels der Partei und den Angriff der Feinde, die sich zum Entscheidungskampf gerüstet hatten. Alle Versuche Erasmus' von Luther den Angriff abzuwenden, zerschlugen sich an der Entscheidung Roms, Dr. Martin zu vernichten und durch seine Hinrichtung oder wenigstens durch seine Beseitigung aus Wittenberg die Auflehnung abzuschrecken, die solche Dimensionen angenommen hatte, dass ein weiterer Rückzug für Rom eine Kapitulation bedeutet hätte. Aber auch Luther und seine Partei entschieden sich für den Kampf. Schon im Oktober

durch das anfangs Oktober 1520 erschienene Buch »De captivitate Babylonica ecclesiae« und durch die Verbrennung der päpstlichen Exkommunikationsbulle am 10. Dezember brach Dr. Martin alle Brücken hinter sich ab und machte jedwede weitere Versöhnungsversuche unmöglich. Erasmus geriet dadurch in eine tragische Vereinsamung. Es war ihm nicht möglich, sich für eine Partei zu erklären. Er konnte sein Lebenswerk nicht verleugnen und unter die Pharisäer gehen, wie er die katholischen Eiferer nannte, die mit Versprechungen und Drohungen in ihn drängten, durch die Tat zu beweisen, dass er Luther verurteile. Er konnte aber auch nicht den Aufforderungen aus dem lutherischen Lager folgen, herüber zu kommen und sich vor der Inquisition zu retten, bevor sie auch über ihn[38]) kommt. Er konnte den groben Ton der Polemiken Luthers, geschweige denjenigen Huttens billigen, den zu mässigen er sich vergeblich bemühte. Er glaubte nicht, dass Luther irgendwie gerettet werden könnte, wenn nicht von Böhmen[39]) aus. Und wenn er bei nüchternerer Erwägung zuliess, dass der Kurfürst von Sachsen es zustande bringen würde, sah er doch den Unterschied zwischen der Situation Luthers und seiner eigenen und wie er selbst vernichtet würde, wenn er es wagte, sich zu widersetzen. Und er fühlte, er selbst habe nicht die Kraft zum Märtyrertum.

Aber vor allem kennt er sehr gut die Tiefe des Widerspruchs, der zwischen ihm und Luther in der Auffassung des Christentums und in ihren Charakteren bestand, als dass zwischen ihnen eine aufrichtige Freundschaft und dauernde Bundesgenossenschaft möglich wäre. Er wusste, schon seit 1516, wie Dr. Martin auf ihn von der Höhe seines theologischen Selbstbewusstseins herabsieht und hatte Gelegenheit sich zu überzeugen, dass auch die ganze Stadt Wittenberg so gesinnt ist, vielleicht nur den ergebenen, lauteren Melanchthon ausgenommen. Er wird für einen blossen Grammatiker-Philologen gehalten, dem weder wahres Licht noch wahre Tapferkeit und Kraft zuteil wurde, wie ihm später Luther selbst[40] sagte. Alles in ihm empörte sich gegen jedweden Fanatismus, insbesondere jedoch gegen den religiösen. »Ich liebe die Freiheit«, antwortete er später stolz auf die beleidigenden Aufforderungen Huttens,[41]) »ich will und werde nie einer Partei dienen». Aber es ging nicht nur um ihn selbst, es stand viel mehr auf dem Spiel. Mit eiserner Notwendigkeit nahte der Krieg zwischen Rom und Wittenberg, zwischen welchen keine Versöhnung möglich war, und dieser Krieg wie jeder Krieg würde alles erschüttern, was er durch die Arbeit seines ganzen Lebens angestrebt hatte, die Wissenschaft sowie das Evangelium. Es wird vielleicht nicht gelingen, den Krieg abzuwenden, vielleicht ist er das einzige Heilmittel für die verirrte Menschheit. Um so mehr ist es nötig, dass es Männer gäbe, die sich, wie er eben von sich[42]) sagte, lieber in Stücke zerreissen liessen, als dass sie sich gegen das Gebot des Evangeliums, Frieden zu wirken, vergingen. Erasmus ging in den Kampf für sein Christentum, für das Christentum der Evangelien und der acht Seligpreisungen. Für diese erhabene Sendung wollte er erhalten bleiben. Es wurde ihm die Aufgabe zuteil, sich durch Taten als christlicher Humanist, christlicher Ritter zu bewähren, wie er darüber sein Enchiridion geschrieben hatte. Von diesem Wege liess er sich nicht abwenden, weder durch die Anhänger Roms noch durch jene Wittenbergs. Er musste allerdings zuerst aus Löwen fliehen, wo er täglich von den Kanzeln herab angegriffen und angeschrieen wurde, er solle als Luthers Lehrer der Inquisition übergeben und gezwungen werden, offen gegen ihn aufzutreten; solange er dies nicht tue, sei er als Lutheraner zu betrachten. Er befand sich in ihren Krallen und hatte niemanden, der ihn bergen würde, wie eben Luther von seinem Kurfürsten auf der Wartburg geborgen war. Mit einer Gewandtheit, von der er noch nach einem Jahr mit etwas boshaften Vergnügen[43]) erzählt, verliess er Ende Oktober 1521 Löwen, um nie mehr dorthin zurückzukehren. Er liess sich für acht Jahre in Basel nieder, wo er von neuem die Freiheit erlangte, jene Freiheit, ohne die das Leben für ihn keinen Wert[44]) mehr hatte. Er konnte sich wieder ungestört in die Arbeit stürzen.

Der zarte Körper des Gelehrten büsste die anstrengende Reise im nasskalten November mit einer langen Krankheit ab. Er erholte sich, dank der Liebe und Verehrung zahlreicher Freunde und der Arbeit an der Paraphrasis des Matthäus-Evangeliums. Da brannte sein Herz. Und da benützte er die Gelegenheit, um der Brüder-Unität, wenn auch indirekt, einen Gruss zu senden und ihr zu beweisen, dass er sie nicht vergessen und ihre Apologie mit Aufmerksamkeit gelesen hatte. Er nannte nicht ihren Namen, um der Sache nicht zu schaden, aber er empfahl ihre vornehmste Ordnung zur Einführung. Sein Wort fiel auf fruchtbaren Boden. Die evangelischen Kirchen haben bis zum heutigen Tage eine Erinnerung an Erasmus und die Unität. Es ist die Konfirmation, die durch Erasmus Schüler, den Reformator M. Bucer, verwirklicht wurde.

Im Geiste Peter Chelčickýs', der bei uns als erster seine Stimme gegen die Mängel bei der Kindertaufe erhoben hatte, führte die Brüder-Unität eine besondere Zeremonie ein, die sogenannte Bestätigung, die eine Art Erneuerung der Taufe war und aus drei Akten bestand: aus dem Gelübde der Treue durch Handreichung, aus der Bestätigung durch Auflegung der Hände zum Zeichen der Aufnahme in die Unität und aus der Zulassung zum Heiligen Abendmahl durch Handschlag. Das ist, sagt der Historiker der Unität [45]), die älteste evangelische Konfirmation. Die Zeremonie wurde in der brüderischen Apologia s. scripturae vom Jahre 1511 beschrieben[46]), die die brüderischen Abgesandten 1520 Erasmus in Antwerpen überreichten, und sie gefiel ihm dermassen, dass er die Einführung der Zeremonie in der ganzen Kirche beantragte. Er traf hier mit der Unität in den Endmotiven zusammen, die die Unität zur Einführung der Konfirmation veranlasst hatten. Es war vor allem die hohe Wertschätzung der Taufe und der aus ihr hervorgehenden Verpflichtungen, die durch Verschiebung der Verantwortung auf die Paten abzuwälzen nicht erlaubt ist. Jeder Christ muss selbst öffentlich und feierlich die Gelübde erneuern, die für ihn bei der Taufe die Paten abgelegt haben. »Keine heiligeren Gelübde kann es geben,« sagt Erasmus, »als es diese sind«. Wenn die Mönche ihre Gelübde mit solcher Würde ablegen können, dass die Zuschauer dabei in Tränen ausbrechen, umsomehr ziemt es sich so bei der Taufe zu tun, wo wir nicht einem Menschen, sondern Christus selbst Gelübde ablegen«. Und sicherlich war er auch gerührt durch die ritterliche Färbung der brüderischen Zeremonie, die ihn lebhaft an den »Dolch des christlichen Ritters« erinnerte. Die brüderische Apologie schaltete in die Zeremonie Gebete um Erreichung der Stärkung durch den heiligen Geist zur Beständigkeit und Ritterlichkeit (milicia) des Glaubens ein und nannte den Konfirmanden den jugendlichen Ritter (tener miles). Erasmus' Antrag fiel auf fruchtbaren Boden bei seinem Verehrer Martin Bucer, dem Urheber der evangelischen Konfirmation in Deutschland[47]). Seit 1534 verteidigte der Strassburger Reformator ihre Einführung und 1539 setzte er sie in Hessen durch, wovon sie sich dann auch anderswohin verbreitete. Bucer selbst wusste allerdings nicht von dem Zusammenhang der Konfirmation mit der Unität. Derjenige, der ihn jedoch noch wahrnahm, war Blahoslav. In seiner Schrift »Zpráva upřímná a sprostná na dvě otázky« (Aufrichtiger und schlichter Bericht über zwei Fragen) führt er 1566 einen wesentlichen Teil der Auslegung Erasmus' im Original und der Übersetzung an und fügt dazu bei:[48] »Derjenige, der die Reden Erasmus' fleissig beurteilen würde und wüsste, was bei uns Kommunion zum Guten Gewissen heisst, könnte sich zu sehr wundern und vielleicht denken, dass Erasmus hier nicht sein Urteil und seinen Sinn, sondern die Historie dessen, was bei den Brüdern bei der Kommunion vor sich geht, rhetorisch beschreibe. Deshalb billigte auch Dr. Martin Luther, der von unsern zu ihm gesandten Delegierten einen genügenden Bericht über diese Dinge hatte, ja dies auch in unserer Apologie ausgeführt fand, dies alles und legte im Vorwort zu unsern Konfessionen ein gutes Zeugnis über die Brüder ab«. Blahoslavs Ausspruch blieb lange vergessen, und wurde

erst 1890 in die reichhaltige Literatur über die Konfirmation von J. Th. Müller eingeführt, der den brüderischen Ursprung der Konfirmation, sowie Erasmus' Verdienst um ihre Einführung in den deutschen Reformationskirchen nachwies.

Noch in demselben Jahr, in dem er seine denkwürdige Paraphrasis herausgab, wurden ihm die Delegierten der Unität und Böhmen durch die Reise in Erinnerung gebracht, die er im Herbst 1522 nach Konstanz unternahm. Er verbrachte drei Wochen in der schönen Stadt am See, im Hause eines vertrauten Freundes, des Kanonikus Dr. Johannes von Botzheim, mit zwei Freunden, mit welchen er aus Basel gekommen war, und beschrieb dann die glücklichen Konstanzer Tage in einem Briefe, den er im nächsten Jahre der Übersicht seines reichhaltigen Werkes beifügte. In die Beschreibung seines Aufenthaltes schaltete er auch einige Worte über die Stadt selbst ein. »Konstanz«, sagte er[49]) »ist durch nichts so berühmt, wie durch seine sehr alte und schöne Kathedrale, dann durch das Konzil, das hier einst unter dem Vorsitz des Kaisers abgehalten, aber besonders durch Johannes Hus, der hier verbrannt wurde«. Hussens Tod auf dem Scheiterhaufen, das war in den Augen Erasmus' die grösste Konstanzer Denkwürdigkeit. Er wurde überall von Erinnerungen an den böhmischen Magister begleitet, der hier verbrannt, wie er vor Jahren geschrieben hatte, aber nicht besiegt wurde. Und er gedachte sicherlich auch der böhmischen Nachfolger Hussens, die er vor zwei Jahren kennengelernt hatte, der Söhne der Brüder-Unität, aus der mancher Mann, aber auch manche Frau hervorgegangen sind, die jene seltene Kraft bewiesen, ihr Leben für die Freiheit zu lassen. Er konnte ihrer nun mit ruhigerem Gewissen gedenken, als damals, wo er sie entliess. Vielleicht gerade in diesen Tagen erschien das Buch, das eine Art Gruss Erasmus' an seine brüderischen Besucher war.

Während seines Aufenthaltes in Köln im November 1520 genoss Erasmus die Gastfreundschaft eines befreundeten Prälaten, in dessen Hause er den jungen Humanisten M. Jakob Sobius kennenlernte.[50]) Ihren gegenseitigen Gesprächen entsprang offenbar der kühne Gedake, den Sobius eben zur Verwirklichung brachte. Ohne Angabe des Jahres und des Ortes, wahrscheinlich aber in Strassburg, gab er ein umfassendes Buch von ziemlich antipäpstlichem Geist heraus, mit drei lateinischen brüderischen Apologien von 1507 bis 1508, die Erasmus wahrscheinlich von den Abgesandten der Unität erhalten hatte oder auf die er Sobius aufmerksam machte; sie wurden nämlich 1512 von einem guten Bekannten Erasmus', Jak. Ziegler, allerdings mit einer heftigen Polemik dagegen, herausgegeben. Sobius empfahl im Gegenteil die brüderischen Apologien den Lesern mit der spitzigen Anmerkung, dass sie vielleicht gelegen kommen als eine willkommene Ergänzung des soeben erschienenen Büchleins des Inquisitor Bernhard von Luxemburg, der darin sehr viel über Hus und die Persönlichkeiten der hussitischen Revolution schrieb nach der berühmten Böhmischen Chronik Aeneas Silvius' und natürlich im Geiste dieses verbissenen und heimtückischen Gegners der böhmischen Reformation. Sobius wies auf die Fortsetzerin der hussitischen Revolution, die Brüder-Unität, hin, aber er überliess das Wort ihren Wortführen selbst, ihren Apologien und Manifesten mit rührenden Bitten um religiöse Freiheit gegen Gewalt in Gewissenssachen, die so beredt verfasst waren, dass sie auf Luther selbst mächtig einwirkten, als sie zufällig in seine Hände kamen. Bei ihrem Lesen reifte seine Entscheidung gegen den Ablasskram aufzutreten, eine Entscheidung, die Dr. Martin zuletzt zum Führer der Auflehnung gegen die Kirche machte. Diese zündenden Kundgebungen waren in Deutschland auch 1522 noch nicht blosse historische Dokumente und verloren ihre Aktualität auch im Jahre 1535 nicht, in dem sie, ein Jahr vor dem Tode Erasmus', nach dem inzwischen eingetretenen Tode Sobius' vom Humanisten Ortvinus Gratius, zusammen mit Sobius' Sammelwerk von neuem herausgegeben wurden. Seine Ausgabe kam bald auf den Index und wurde fast ver-

nichtet. Die Nachfrage nach ihr war aber so gross, dass sie noch 1690 in London nachgedruck wurde; die brüderischen Apologien überdies 1616 in Dordrecht.

Der Dienst, den Erasmus der Brüder-Unität erwiesen hatte, gipfelte aber zweifellos und endete zugleich mit Herausgabe der brüderischen Apologien. Soweit es bekannt ist, war es ihm später nicht mehr vergönnt, die den Delegierten der Unität bei ihrem Abschied gegebenen Versprechungen durch die Tat zu bekräftigen. Böhmen war von Basel zu weit entfernt, nach Wittenberg war es viel näher. Die Sorge für die Unabhängigkeit vom katholischen wie auch vom lutherischen Lager, die er sich nicht ohne Opfer errungen hatte, verstärkte in Erasmus mit jedem Jahr seines fortschreitenden Alters die Sehnsucht nach der für seine wissenschaftliche Arbeit so nötige Ruhe und führte ihn zum Meiden der Öffentlichkeit. Er brauchte auch nicht mehr um das Schicksal Luthers und seiner Kirche zu bangen, da sie fortwährend an Verbreitung gewann, wenn auch nicht ohne Zusammenstösse und lärmende Polemiken im Reformationslager selbst. Nur einmal noch, 1524, stieg er in die Arena herab, herausgefordedrt durch Angriffe auf seinen Pelagianismus[51]), besonders aber durch einen schroffen Brief Luthers. Er versuchte ein Beispiel ruhiger, akademischer Diskussion zu geben und gleichzeitig seine eigene Theologie in einer besonders grundsätzlichen Sache zu begründen, in der Frage der Willensfreiheit und ihres sittlichen und religiösen Wertes durch die Schrift De libero arbitrio. Er wollte dadurch zugleich dem Drängen seiner katholischen Freunde entkommen, die verlangten, er solle endlich gegen Luther auftreten und hoffte nun von ihnen für immer Ruhe zu haben. Unglücklicherweise verlebte Luther eben schwere Krisen in den Stürmen des Bauernaufstandes sowie in Streitigkeiten in seinem eigenen Lager und antwortete mit der leidenschaftlichen Schrift De servo arbitrio. Der aufgebrachte Erasmus antwortete mit dem heftigen Buch Hyperaspistes und brachte dadurch den Gegner zum Schweigen, wodurch er sich Ruhe für das letzte Jahrzehnt seines Lebens erkämpfte. Die Ruhe war allerdings nicht vollkommen; Luther vermochte es nicht, sich neue, wenn auch kleinere Angriffe zu versagen, und Erasmus zahlt dafür einen grausamen Preis: den Verlust einiger geliebter Schüler, wie Zwingli, ja sogar Capito, dem er einst die Fackel, sein geistliches Vermächtnis, übergeben hatte. Diese Schläge trafen ihn tiefer als alles andere, sie brachten es aber nicht zustande, den alten Kämpfer zu brechen. Auch unter den evangelischen Führern gab es übrigens solche genug, die Disziplin der Partei nicht achteten, Erasmus die alte Verehrung und Treue bewahrten, wie insbesondere Melanchthon, der ein Mann candidissimi ingenii bleibt und sich unaufhörlich um die Versöhnung der beiden Reformatoren trotz aller Misserfolge bemüht. Auch Ökolampadus rührte den Greis[52]) durch die Aufrichtigkeit seiner Bemühungen, dass er Basel nicht verlasse, als sich dieser im Jahre 1529 dazu entschloss, zum Protest gegen die gewaltsame Durchführung der Reformation in der Stadt, die er so lieb gewonnen hatte. Erasmus bringt es aber nicht fertig, sich weiter als nach Freiburg zu entfernen, von wo aus er in ununterbrochener Verbindung mit seinen zahlreichen Freunden und seinen zehlreichen Verlegern blieb. Und als das Enge seines Lebens nahte, kehrte er 1535 nach Basel zurück, und fand dort ewige Ruhe in der evangelischen Kathedrale — zum grossen Ärgernis der päpstlichen Kurie, die ihm kurz zuvor vergeblich die Kardinalswürde angeboten hatte.

In diesen letzten, immer noch durch unermüdliche Arbeit erfüllten Lebensjahren, war es Erasmus noch einmal vergönnt, die ehrenvolle Rolle des christlichen Friedenskämpfers in dem grossen Ringen der beiden Lager zu spielen, deren keinem er sich völlig anschliessen konnte. Auch hier wurde das böhmische Motiv laut. Es war 1530, als es den Anschein hatte, Karl V. werde zum Angriff auf die Evangelischen übergehen, wozu er sich schon jahrelang vorbereitete. Auf seine Aufforderung hin überreichten die Evangelischen auf dem Reichstag zu Augsburg eine Konfession, die aber

der Kaiser am 5. August zurückwies, indem er ihre Widerlegung durch die katholische Partei und die Erneuerung des Wormser Ediktes vom Jahre 1521 feierlich genehmigte. Das war eine Kriegserklärung. Die evangelischen Führer fingen an, Augsburg heimlich zu verlassen und alle erwarteten einen Angriff des Kaisers. Die habsburgische Diplomatie vermied es, Erasmus nach Augsburg einzuladen; sie kannte ihn zu gut um voraussetzen zu können, wie er handeln, dass er sich nie zum Werkzeug eines solchen Angriffes hergeben würde. In der Tat sobald er erfuhr, was sich in Augsburg ereignet hatte, schrieb er an den kampflustigen Nuntius, der den Kaiser zum Angriff drängte, einen warnenden Brief und stellte ihn den evangelischen Freunden zur Verfügung, die ihn sofort im Original und in der Übersetzung als Flugblatt herausgaben. Er warnte darin den Kaiser nachdrücklich vor dem Krieg und zögerte nicht, klar zu sagen, wie unsicher sein Ergebnis für dessen Person selbst wäre. Er erinnerte an die Zeiten der alten Kirche, wo es schien, dass sie durch Sekten zerrüttet werden würde, und wie es den Kaisern gelang, die Sekten nach und nach, ohne Blutvergiessen zu unterdrücken.[53]) »Die Zeit selbst,« so schliesst er, »bringt bisweilen ein Heilmittel gegen unheilbare Krankheiten. Würden die Sekten unter bestimmten Bedingungen geduldet, wie die Böhmen stillschweigend geduldet werden, so wäre es zwar ein ernstes Übel, aber doch ein leichteres als ein Krieg, und dazu ein solcher Krieg!«. Aus diesen Worten fühlen wir das Programm heraus, das zu entfalten Erasmus sich anschickte, wenn ihn der Kaiser doch nach Augsburg berufen hätte. Der kaiserlichen Diplomatie war es nicht an einem solchen Verbündeten gelegen. Wenn jedoch der Krieg um 16 Jahre verschoben wurde, machte sich zweifellos auch Erasmus durch seine energische Tat darum verdient. Schliesslich kam doch Erasmus' Vorschlag zu Ehren. Es war das Verdienst des ehemaligen Beichtvarters des Kaisers, Kardinals Loyasa, der sich das Programm seines langjährigen Freundes Erasmus ganz aneignete und auf dessen Drängen Karl V. endlich nachgab, so dass der Krieg auf sechzehn Jahre abgewendet wurde. Als er ausbrach, weilte Erasmus nicht mehr unter den Lebenden.[54])

Als es ein Vierteljahrhundert später in demselben Augsburg zur Unterschreibung eines langfristigen Konfessionsfriedens in Deutschland kam, der allerding durch grosse Opfer beider Parteien an Gut und Blut in zwei grossen Kriegen erkauft werden musste, geschah es auf Grund der 1530 von Erasmus ausgelegten Prinzipien und nach dem Beispiel, das er dem besiegten Kaiser gegeben hatte, nach dem Beispiel des Konfessionsfriedens, der sich in Böhmen bewährt hatte. Der denkwürdige Friede von Kuttenberg vom Jahre 1485 musste allerdings durch zwei langjährige Kriege, den hussitischen Revolutionskrieg und den Krieg des Hussitenkönigs an der Kirche erkämpft werden.

[21]) Allerdings ist es mögich, dass der Brief Erasmus nicht erreichte, denn 1520 war er wiederholt von Löwen abwesend. Das, was wir vom Briefwechsel wissen, druckte Erasmus in seiner Briefsammlung ab, die im August 1521, dann wieder 1529 erschien. Von da wurden die Briefe in Opera von 1538 nachgedruckt.

[22]) Über ihn A 1, 4 13. Er lebte von 1486—1533. Von der brüderischen Delegation Blahoslav, Summa bei Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder I, 1878, 124—5, und nach ihm Joachim Camerarius, Narratio, 1605, 124—6, u. A 4, 291—2; seine irrige Einschätzung des zweiten Berichtes, und die Annahme, er sei auf eigenes Wissen gegründet, verbesserte Šusta in ČČH 1916, 191. Aus der Literatur J. Th. Müller, Dějiny Jednoty br. (Geschichte der Brüder-Unität) I, 253—54 u. s. w. (angeführt von Molnár 90—1).

Laurentius Votík, nach Camerarius 1565 gestorben, ist in Liber decanorum nicht angeführt, aber zu dieser Zeit weist das Buch Lücken auf; sonst könnte es entweder Laurentius aus Žatec oder aus Písek sein, die 1504 und 1509 zu Bakkalaurei promovierten (LD 2, 204, 228). Es könnte aber auch ein Sohn eines der Brüder Votický sein, die damals Votice besassen (Sedláček, Hrady 15, 241); Herr Votický führte 1509 einen Leibeigenen zum Verhör nach Prag (angef. von Müller 234). Die Zeit des Besuches der brüderischen Abgesandten gibt Erasmus in A 4, 439 auf Ende Juli an. (In Antwerpen war er am 25. Juni, dann in Löwen und in Antwerpen wieder vom 7.—9. August (A 4, 291, 324).

[23]) Den weiteren Inhalt der Antwort führt nur Camerarius an, der möglicherweise nur seine Vorstellung von Erasmus ausspricht, wie er sie in einer Zusammenkunft mit ihm 1524 und durch einen Briefwechsel mindestens bis 1528 gewann (A5, 556). Sie stimmt übrigens ganz mit Erasmus' Charakter und seinem späteren Benehmen der Unität gegenüber.

[24]) Er schrieb am 6. Juli 1520 an Spalatin (A4 298): Optarim Lutherum ab istis contentionibus aliquantisper conquiescere ac rem evangelicam tractare pure... Nunc et bonas literas degravat invidia nobis exitiabilis, ipsi infrugifera. Und etwas weiter fügt er hinzu: Nec semper est proferenda veritas et magni refert, quomodo proferatur. Ähnlich ebendort 404, 61, 89, 544 und 5, 159. Dasselbe Urteil, dass Luther seine Heftigkeit nicht frommte und Reuchlin schadete, in A 4, 339.

[25]) Weder Erasmus noch Luther wussten, wann sie geboren wurden. Erasmus Geburt schwankt zwischen 1466 und 1469, worüber A 1, 578—80 u. Huizinga 11, der zu 1469 neigt. Das Geburtsjahr 1483 berechnete Melanchthon dem Luther nach dem Horoskop, während Luther selbst annahm, er sei um zwei Jahre älter (Luthers Werke, herausgegeb. von O. Clemen 8, 1930, 298 u. A. Warburg, Gesammelte Schriften II, 1932, 501 u. w.).

[26]) Seine Meinungsverschiedenheit schrieb er Erasmus bereits 1516 (A 2, 416). Dazu und zum folgenden auch mein Artikel Luthers Auftreten und die Brüder-Unität in RS 3, 1929, in einem etwas ergänzten Wortlaut im Archiv f. Refgesch. 31, 1934, 103—20, jetzt dann auch S. H. Thomson dortselbst 44, 1953, 160 ff. Über die Beziehungen Luthers zu Erasmus P. Kalkoff, Erasmus, Luther und Friedrich der Weise, 1919, über dessen reichen Inhalt die Übersicht zu Beginn der Schrift orientiert und sein weiter angeführter Artikel in A R G I.

[27]) Die deutsche Übersetzung bei Kalkoff, Die Vermittlungspolitik des Erasmus und sein Anteil an den Flugschriften der ersten Reformationszeit in A R G I, 1904, 76—81, ein Beweis der Autorschaft des Erasmus 23—54.

[28]) 1933 herausgegeben von W. K. Ferguson, Erasmi opuscula 352—61, was ich nur aus zweiter Hand kenne, ursprünglicher Druck in der Universitätsbibliothek 21 B 13, über andere A 4, 357; über die Autorschaft und Mitarbeit mit Faber Kalkoff 10—20.

[29]) Wie Kalkoff meint 21 p. 2, dachte Erasmus an den Beistand des Humanisten Hieronym Balbo, der gerade auch in Köln war. Es ist hier ein gewesener Professor der Karls-Universität und ein guter Bekannter unserer Humanisten; worüber Truhlář, und der beliebte Diplomat Ludwigs und Ferdiands (A 1, 105).

[30]) Opto ut vincat evangelica veritas et omnia cedant in gloriam J. Christi. In der kleinen Schrift ertönt das tschechische Motiv auch im Satz: Videmus Boemiam tot annis pertinacem et ab horum factione non multum abhorrentes finitimas regiones.

[31]) Res est invicta veritas, schreibt er am 8. November 1520 an Reuchlin und im Dezember 1521 an Botzheim: Res est efficax et invicta veritas, sed evangelica prudentia dispensanda (A 4, 371; 5, 159).

[32]) Z. B. Holborn 240. In Štyrsa's Druck aus 1523 ist der Wahlspruch das Gegenstück zu dem hussitischen Losungswort. Darüber meine kleine Schrift Z dějin hesla Pravda vítězí, (Aus der Geschichte des Losungswortes Die Wahrheit siegt), 1947, 12.

[33]) Was Blahoslav erzählt, Summa 125 hat eher den Charakter einer frommen Geschichte als einer verlässlichen Tradition.

[34]) Über Archleb L. Hosák, Historický místopis (Histor. Topographie des mährisch-schlesischen Landes 179). Darüber, wie er dem O. Velenský zur Übersetzung Luthers Polemik gab, die er in seinem Brief erwähnt, mein Artikel Ein verschollenes kleines Werk der brüderischen Wissenschaft in VKČSN (Mémoires de la Société Royale de Bohème) 1925, 19—22,

[35]) A 4, 368—70 aus Znaim, aber ohne Datum, das man nur nach dem Datum der Antwort an Erasmus festlegen kann.

[36]) A 438—42 Die Antwort kennen wir ebenfalls bloss aus Erasmus' Druck aus dem Jahre 1521.

[37]) Diese Dokumente sind leider beide verschollen.

[38]) So überaus grob Hutten am 15. August 1520. (A 4, 328). Zum Folgenden auch Renaudet 108—30.

[39]) Nisi fretus Bohemis (A 4, 444).

[40]) Im April 1524 bei A 5, 444.

[41]) Aus der Antwort an Hutten zitiert St. Zweig, Triumf und Tragik E. von Roterdam, 1937, 102.

[42]) At mihi stat semperque stabit sententia, schreibt er im August 1527 (A 4, 559), vel membratim discerpi potius quam fovere discordiam, praesertim in negocio fidei.

[43]) A 5, 206—8.

[44]) A 2, 70; 4 34.

[45]) Angef. von Müller 306. Über die Ansicht Chelčickýs' mein Artikel Chelčický und die Waldenser in JSH 16, 1947, 37.

[46]) Apologia s. Scripturae (Univ. Bibliothek Trésor F 41 f. 40b—1b): De sacramento confirmationis modo profiteri ipsa fides iubet. Den tschechischen Wortlaut dieser Auslegung, herausgegeben 1905 von Iv. Palmov, Češskija Braťja v svojich konfesijach (Böhmische Brüder in ihrem Konfessionen) 2, 340—1), übersetzte Müller im W. Casparis' Buch, Die evang. Konfirmation 168—70. Daselbst auch S. 20 Erasmus' Antrag aus seinem Vorwort zu der Paraphrasis in evangelium Matthaei, die im März 1522 (A 5, 4) erschienen ist, und 1542 von J. Vartovský auch in die tschechische Sprache übersetzt wurde. Das Vorwort ist eine selbständige kleine Schrift, welche die Übersetzung des Neuen Testamentes in die Volkssprachen verteidigt und das ausführt, was Erasmus in der Paraclesis gesagt hat. Einen Widerhall der brüderischen Apologie finden wir bei Erasmus, wie es scheint, noch in einem charakteristischen Detail. Wie wir gesehen haben, übersetzt Erasmus in der Paraclesis »metanoein« durch »renasci«. In der Paraphrasis übersetzt er es durch resipiscere. Darüber H. Schlingehsiechen, Erasmus als Exeget. Auf Grund seiner Schriften zu Matthäus in ZKG 48, 1929, 33. In gleicher Weise übersetzt 1521 auch Lefèvre. Aber schon die Apologie spricht am Schluss des angeführten Aufsatzes von fructus resipiscenciae.

[47]) Angef. von Caspari 22 u. w. Zuletzt befasste sich mit den Anfängen der Konfirmation, soviel ich weiss, 1940, W. Maurer, Gemeinderecht, Gemeindeamt, Konfirmation, aber sein Buch konnte ich nicht ausfindig machen. Über Erasmus' Beziehungen zu Bucer Erasmus' Briefe an Bucer in A 7, 230 und 9, 446—56 (mit einem schönen Schluss).

[48]) Auf den Ausspruch machte Müller aufmerksam, der ihn in der Übersetzung bei Caspari abdruckte 21. p. 23 und mir nach Jahren freundlich bekannt gab, wo er zu lesen ist, nämlich in Acta Unit. FR. IX. 123. Ich benützte die Abschrift des National-Museums; über zwei andere Manuskripte Blahoslavs' Zpráva F. Chudoba, Sborník Blahoslavův 1523—1923, 22. Von dort erfuhr Comenius von der Sache und erwähnte sie in Ratio disciplinae (Veškeré Spisy XVII, 99), wo er von der Konfirmation mit folgenden Worten schreibt: Videatur, quid de hoc confirmations ritu consuluerit Erasmus in praefatione in Paraphrasin Mattaei.

[49]) Civitas, lautet der Auspruch A 5, 214, nulla re magnopere celebris es quam ecclesia perquam vetusta nec inleganti; tum synodo illic olim habita, praesidente Caesare, sed praecipue Joanne Hus illic exusto. Erasmus kann daher als Urheber des Kultus Johannes Hussens in Konstanz zur Reformationszeit betrachtet werden, der aber hier bald zugleich mit der Reformation durch die habsburgische Okkupation 1548 unterdrückt wurde. Darüber meine kleine Schrift Hus a město Kostnice 1415—1915 (1934) 5—7 (Hus und die Stadt Konstanz 1415—1915).

[50]) Über Sobius Allg. dt. Biographie 34, 1892, 529, übe seine Beziehungen zu Erasmus und dem Propst Hermann von Neuenahr, der ihn in Köln bewirtete, A 6, 447, mit dem Brief, durch den er ihn 1526 zur Übersiedlung nach Köln einlud; über seine Edition nach dem freundschaftlichen Brief an Camerarius, den Historiker der Brüder-Unität, G. Ritter in SB Heid. Ak. 17, 1940, 55, über ihre Schicksale meine Knihy a zápasy (Bücher und Kämpfe), 1948, 131-5. Über Ziegler, der sich nach Jahren im Februar 1522 an Erasmus mit einem Briefe wendete, in dem er seinen Angriff auf die Unität bedauert (A 5, 22)), auch mein angeführter Artikel in RS 3, 1929, 4.

[51]) A4, 562 (1521) Luthers Brief, über den ich im weiteren Verlaufe spreche, führe ich in der Anmerkung 40 an. Entstehung und Verlauf des Krieges um die Willensfreiheit beschrieb 1908 gerecht A. Freitag in Luthers Werke 18, 551—96 in der Einleitung zu der Edition De servo arbitrio. Dazu A 5, 399, 549.

[52]) Dazu und zum Weitern Huizinga 196 u. w. und R. Pfeiffer, Die Einheit im geistigen Werk des Erasmus in Dt. Vierteilj. f. Literaturwiss. 15, 1937, 474—87 gegen die Legende von zweierlei Erasmus und die Vorstellung, als ob das letzte Jahrzehnt seines Lebens ein Zeitabschnitt der Niederlage wäre, was vor allem die Meinung Zweigs ist.

[53]) Ipsum tempus, lautet der Ausspruch A 9, 14 vom 18. August 1530, interdum affert remedium immedicabilibus malis. Si certis conditionibus sectae sinerentur, ut dissimulantur Bohemi, grave quidem, fateor, malum esset, sed bello, et tali bello, levius. Zur Situation in Augsburg z. B. P. Joachimsen, Die Reformation 1951 198 u. w. Nur dem Titel nach kenne ich den Artikel P. Rassows Erasmus und der Augsburger Reichstag im Buche Die politische Welt Karls V. 1941. Was Erasmus in der angeführten Kundgebung 1530 schrieb, hatte er in

der Hauptsache schon 1526 dem Kanzler des sächsischen Herzogs Georg (A 6, 402) gesagt: Si ecclesia permitteret usum sacramenti sub utraque specie, ne tantulum quidem incommodi video: nam id aliquando Bohemis permiserat Ecclesia. Wie dabei wohl fluchte dieser leidenschaftliche Gegner des Hussitentums und Luthertums, dessen Grossvater Georg von Poděbrad war! Da sieht man schon die Abweichung Erasmus' in seinem Urteil über die böhmische Frage von den Anträgen auf ihre Lösung aus den Jahren 1519—21. Es ist das augenscheinliche Ergebnis des neuen Studiums der böhmischen Frage, das auf einer richtigeren Erkenntnis der böhmischen Verhältnisse gegründet war. Woher hat er sie gewonnen? Kaum von jemand anderem als von dem böhmischen Bekannten, den er im Sohn des einstigen Übersetzer der Moria, Gregor Hrubý's von Jelení, fand, Siegmund Gelenius, der etwa 1524 zum vornehmsten Mitarbeiter Erasmus' in dem Unternehmen Frobens wurde, für sein ganzes Leben in Basel Wurzel fasste und dem geistigen Vermächtnis Erasmus' und der böhmischen Reformation bis zum Ende Treue bewahrte. Über ihn der Art. Památce křesťanského humanisty Z. Gelenia (Dem christlichen Humanisten S. Gelenius zum Gedächtnis) in KR 21, 1954, 297—300 und die bisher leider nicht gedruckte Arbeit Georg Lejdars.

[54]) K. Brandi, Kaiser Karl V., 1941, I, 272, II. 218f. (Auszüge aus den Briefen Loyasa's; der letzte vom 30. November sagt fast wörtlich das, was Erasmus sagt). Wie es scheint, ist sich Brandi der freundschaftlichen Beziehungen des Kardinals zu Erasmus nicht bewusst geworden, darüber A 7, 242, denn er hält Erasmus für einen Träumer (das zitierte Werk I, 268).

KAROL GÁBRIŠ

Codex Maurocordatianus

III. Die Eusebianischen Kanones und Kapitel

Zwecks Orientierung in den Evangelien ist der Text der Evangelien im Codex nachträglich mit einer Einteilung in Abschnitte der Eusebianischen Kanones und in grössere Abschnitte, Kapitel benannt, versehen worden (es handelt sich hier um die sogenannten »grösseren Kapitel«, die mit der jetzigen Einteilung der Evangelien in Kapitel nicht übereinstimmen). Ein Ersatz für die Einteilung in Verse in der Handschrift findet sich nicht vor.

1. (Die Kanones des Eusebius).

Der Verzeichnis der Eusebianischen Tafeln ist von dem Brief des Eusebius an Karpian (S. 37—40) eingeleitet. Vor dem Brief steht die Überschrift zu den Kanones: *ὑπόθεσις κανόνων τῆς τῶν εὐαγγελιστῶν συμφονίας* — Der Text des Briefes an Karpian stimmt im ganzen mit der gewöhnlichen Wiedergabe der meisten Handschriften überein. Selbst die kleinen Veränderungen, die sich gegen den üblichsten Wortlaut auffinden, haben ihre Parallelen in andern Handschriften (anstatt *τῶν βιβλίων*, lesen wir *τοῦ βιβλίου*; anstelle von *ἐπιστῆσαι* ist *ἐπιστῆναι*; anstatt *τινες περὶ οὗ ζητεῖς* lesen wir *τινες τὰ παραπλήσια περὶ οὗ ζητεῖς*). Den Abschluss des Briefes bildet der Gruss: *ἔρρωσο ἐν κυρίῳ*· wie er sich in einigen andern Handschriften vorfindet. Die erwähnten Veränderungen sind also nicht von wesentlichem Charakter.

Doch ist nach dem Briefe an Karpianus, auf Seite 41, ein Zusatz, der sagt, dass die Kanones ihren Namen ihrer Genauigkeit verdanken und dass sie die Harmonie unter den Evangelien zu sehen ermöglichen. Diesen Zusatz haben nur einige Minuskeln z. B. die sich in Wien befindenden Handschriften 77 und 108 aus dem 11. Jahrhundert und die Handschrift 717, die in Conistone ist und auch aus dem 11. Jahrhundert stammt. Der Anhang in unserm Codex stimmt völlig mit dem Text des Zusatzes in den oben erwähnten drei Handschriften überein.

Wie der Brief an Karpianus, so auch der Zusatz dazu sind beide in einem besonders schön zurecht gemachten Zierrahmen.

Dann befinden sich auf den Seiten 42—51 die eigentlichen Kanones des Eusebius. Alle zeichnen sich ebenfalls durch eine reiche ornamentale Ausschmückung aus. Die Kanones auf gerade und ungerade Seiten, die nebeneinander liegen, haben immer eine gleiche Ausschmückung. So bilden beim Öffnen des Kodexes immer zwei Verzeichnisse der Kanons, die nebeneinander liegen, gemeinsam ein ornamentales Ganze (besonders aus der Ausschmückung zu sehen, auf dem linken Rande der geraden Seite und auf dem rechten Rande der ungeraden Seite. Diese Ausschmückungen ergänzen sich gegenseitig). Die ganze Ausschmückung der Kanones von typisch byzantinischem Stile, erinnert an die Fassade eines Hauses mit zwei Säulen. Der Oberteil der Ausschmückung

auf jeder Seite ist mit einem Triptychon oder mit einer Kombination ovaler und viereckiger Ornamente beendet. Diese Ausschmückung erwähnen wir besonders darum, weil sie im Kodex nicht Selbstzweck ist. Ausser einer aesthetischen Funktion sollte sie auch ein möglichst rasches Orientieren in den Kanones bieten.

Die einzelnen Abschnitte der Kanones sind durch von oben nach unten fortlaufende Ziffern angeführt, parallele Abschnitte aus andern Evangelien mit Ziffern, die in derselben Zeile liegen. Die Anzahl der Säulen auf den einzelnen Seiten ist nicht gleich. Es sind dies je nach Gebrauch 2 bis 3 Säulen auf einer Seite. Dabei nimmt der erste Kanon (die Übereinstimmung aller Evangelien bezeichnend) zwei Seiten ein; der 2. Kanon (Übereinstimmung der Synoptiker) nimmt anderthalb Seiten ein; der dritte Kanon (Übereinstimmung Mt — L — J) nimmt einen Drittel der Seite ein; der 4. Kanon (Übereinstimmung Mt — Mk — J) nimmt eine Seite ein; der 5. Kanon (Übereinstimmung Mt — L) nimmt eine Seite ein; der 6. Kanon (Übereinstimmung Mt — Mk) nimmt zwei Drittel einer Seite ein; der 7. Kanon (Übereinstimmung Mt — J) nimmt ein Drittel einer Seite ein; der 8. Kanon (Übereinstimmung L — Mk) nimmt eine halbe Seite ein; der 10. Kanon (Eigenheiten eines jeden Evangeliums) nimmt zusammen zwei Seiten ein, wobei auf der ersten Seite selbständige Abschnitte aus Mt, Mk und L, auf der zweiten Seite Abschnitte aus dem Johannes-Evangelium sind.

Im Kopftitel einer jeden Seite sind Überschriften (in Abkürzungen gegeben), die den Inhalt der Seite anzeigen. Zum Beispiel auf Seite 42 ist die Überschrift: *κανὼν α΄ ἐν ᾧ οἱ τέσσαρες κατὰ τὸ αὐτὸ ἐνέχθησας*. Auf Seite 47: *κανὼν ε΄ ἐν ᾧ οἱ β μτ λου*. Auf drei Seiten sind diese Überschriften zweimal (doppelt), wobei einmal die Anzahl der verglichenen Evangelien mit einer Ziffer angegeben ist, das zweitemal mit einem Wort (Siehe S. 46, 47, 50).

Die Verzeichnisse der Kanones haben nach dem 1. 3. und 10. Kanon abschliessende Bemerkungen. Schluss des 1. Kanons: *τέλος σὺν θεῷ πρώτου κανόνος ἐν ᾧοἱ δ μτ μρ λου ιω*. Schluss des 3. Kanons: *τέλος τοῦ γ κανόνος*. Der Schluss des 10. Kanons bildet zugleich den Schluss aller Verzeichnisse: »Ende der Kanones«. Andere Kanones schliessen ohne Bemerkungen.

Im Verzeichnis der Kanonsabschnitte sind gegenüber der meisten üblichen Handschriften grössere Unterschiede, besonders im 1. 2. 4. und 5. Kanon. Dabei ist es charakteristisch, dass diese Änderungen nur den Wortlaut des Verzeichnisses betreffen, doch nicht die zitierten Kanonsabschnitte bei den Texten der Evangelien! Daraus ist ersichtlich, dass das Bezeichnen der Kanones bei den einzelnen Teilen der Evangelien nicht nach demselben Verzeichnis gemacht wurden, aus welchem die Abschrift beim Einleitungsteil des Kodexes verfertigt wurde. Dies ersieht man bereits aus dem 1. Kanon. Da gibt es etliche Widersprüche zwischen dem Verzeichnis der Kanones und ihrer Benützung im Text der Evangelien. — An drei Stellen geht es wahrscheinlich um einen zufälligen Irrtum (Siehe Kanon Nr. 3, wo nach acht übereinstimmenden Abschnitten: Mt 112 — L 119 Johannes abweichend ist. Unsere Handschrift führt auch an: Mt 112 — L 119 — J 148, was der Kombination entsprang: Mt 111 — L 119 — J 148, die sich im 3. Kanon ebenfalls vorfindet). Doch auch so ist ersichtlich, dass der Abschreiber vor sich ein andere Wiedergabe der Kanones hatte. Einige Abschnitte sind nur im Rahmen eines Kanons durcheinander vertauscht, andere sind in einem ganz anderen Kanon angeführt. Die grösste Übereinstimmung zwischen dem Verzeichnis der Abschnitte der Kanones und ihrer Benützung im Texte der Evangelien finden wir im Johan-

nes-Evangelium (Siehe besonders beim Abschnitt 180 aus Johannes, den selbst Scrivener im Kanon Nr. 4 anführt und nicht im Kanon Nr. 1, wie die meisten Manuskripte).

Bei einigen Abschnitten merken wir die Bemühung, das übliche Lesen der Kanones zu bessern und somit eine grössere Harmonie zu erlangen, als dies der Fall in andern Manuskripten ist. Bedeutende Änderungen entstanden insbesondere dadurch, dass in einem Evangelium sich befindende Abschnitt verschiedenartig in den zwei andern Evangelien geteilt wurde. Dies sehen wir insbesondere aus der Abweichung beim Lesen des Abschnittes 253 im Matthäus-Evangelium. Es ist dies die Perikope von Matthäus 24, 23 über die falschen Propheten. Aber auch Matthäus 24, 26 (dies ist schon der Abschnitt 255 im 5. Kanon) spricht von falschen Propheten. Die Verwechslung der Numerierens bei diesem Abschnitt kommt nicht im Markus-Evangelium vor, denn hier gibt es bloss einen Abschnitt (im 2. Kanon Nr. 148), der sich auf die falschen Propheten bezieht. Nun, im Lukas-Evangelium gibt es zwei ähnliche Abschnitte (17, 20 und 17, 23) und so war es dort nicht immer gerade klar, was sich auf den Abschnitt des Matthäus Nr. 253 und was sich auf den Abschnitt 255 bezieht. Daher wurde in unserem Kodexe noch ein Abschnitt in das Verzeichnis des 2. Kanons eingeschaltet: Mt 253 — Mk 148 — L 204, selbst wenn bereits vorher hier der Abschnitt 253—148—202 vorhanden war. Dieses Beispiel erklärt noch mehrere Änderungen ähnlichen Charakters in dem Bezeichnungen der Kanones.

In unserm Kodex haben wir die Numerierung der Sektiones bei Matthäus bis zur Nummer 356 (häufiger ist sie nur bis zur Nummer 355). Diese endliche Nummer ist jedoch nur beim Text des Evangeliums, während beim Verzeichnis des 10. Kanons diese Nummer nicht zu finden ist. Beim Evangeliumtext ist sie nachträglich mit anderer Handschrift hinein geschrieben worden. — Im Texte des Markus-Evangeliums haben wir die volle Anzahl der Abschnitte — 241. Diese Anzahl (gegenüber der allergeläufigsten Anzahl 233 oder 235) verursachte ebenfalls einige Abweichungen zwischen dem Texte der Evangelien und dem Verzeichnis der Abschnitte. — Das Johannes-Evangelium führt die übliche Abschnittsanzahl 232 an.

Die grössten Unterschiede sind im Lukas-Evangelium. Die Mehrzahl der Manuskripte führt 342 Abschnitte an. In unserm Kodex stimmt das Numerieren der Abschnitte im Text des Evangeliums bis zur Nummer 339 mit anderen Wiedergaben überein, doch weicht sie dann ab. Unser Kodex zitiert nämlich auch den Vers L 24, 12, der in vielen Manuskripten ausgelassen ist. Mit diesem Vers beginnt im Lukas-Evangelium der Abschnitt Nummer 340 und dann fährt das Numerieren der Abschnitte bis zur Nummer 346 fort. Diese ganze Abweichung wurde eigentlich durch die konsequente Rücksicht auf den Schluss des Markus-Evangeliums verursacht, den viele Kanonensverzeichnisse gar nicht beachten. Unter dem Einfluss des Umnumerierens des Schlusses des Lukas-Evangeliums, entstehen Zusätze in den Kanones Nr. 8, 9, und 10.

Alle Änderungen in der Numerierung der Sektiones weisen auf die Bemühung hin, den besten Gebrauch der Handschrift zu ermöglichen. Selbst wenn die Numerierung in den Verzeichnissen der Kanons und im Texte der Evangelien nicht überall stimmt, so ist es sonderbar, dass keine Verbesserungen stattgefunden haben. Vielleicht ist auch dies das Resultat, dass die Verzeichnisse der Kanons dem Codex Maurocordatianus erst dann beigefügt wurden, als das Manuskript bereits eine längere Zeit zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt wurde.

2. (Kapitel)

Die alte Einteilung des Textes in grosse Kapitel ist übereinstimmend mit der Einteilung anderer Manuskripte. Es gibt nur wenige Varianten, die für unseren Kodex charakteristisch sind.

Die Einteilung in Kapitel und die Benennungen der Kapitel führten sich einesteils als Randbemerkungen an den Seitenköpfen (in einigen Fällen am unteren Rand des Textes, in einem Falle auch als Marginalie) ein, andernteils in den Verzeichnissen der Kapitel, die vor dem Evangelium des Markus, des Lukas und Johannes zu finden sind. Vor dem Evangelium Matthäi gibt es kein Kapitelverzeichnis. Im Verzeichnis sind diese Kapitel mit dem bekannten Namen τὰ κεφάλαια gemeinsam, bezeichnet (unser Kodex benützt nicht die zweite übliche Bezeichnung für sie: τίτλοι.) Die Anzahl dieser Abschnittskapitel beträgt im Evangelium Matthäi 68, im Evangelium von Markus 48. im Lukas-Evangelium 82 und im Johannes-Evangelium 18. Im Lukas-Evangelium ist in der Regel die Anzahl der Kapitel 83 und auch in den Überschriften der Texte der Evangelien unseres Kodexes ist diese Anzahl angeführt, doch lesen wir im Kapitelverzeichnis nur die Nummer 82. Dies ist dadurch verursacht, dass im Verzeichnis ein Kapitel ausgelassen wurde und zwar der Titel des Abschnittes, der in Lukas 3, 10 beginnt. (Im Kopftitel des Evangeliums trägt dieses Kapitel den Namen: »Von denen, die Johannes fragen«.) Dieser Fall ist uns ein Beleg dafür, dass es zur Einteilung in Kapitel in unserm Kodex nicht auf Grund des hier angeführten Verzeichnisses kam, sondern dass es eine selbständige Arbeit war. Die abweichende Numerierung der Kapitel erhält sich nämlich bereits nach L 3, 10 bis zum Schluss des Lukas-Evangeliums. — Dem gegenüber im Kapitelverzeichnis zum Lukas-Evangelium ist gegen dem Evangeliumstexte gleich der Name des ersten Kapitels »Von der Volkszählung« L 2, 1 hinzugefügt. Es ist wahr, derjenige, der die Kapitel im Evangelium numerierte, rechnete mit diesem Kapitel, daher hat das weitere (»Von den wachenden Hirten«) bereits die Nummer 2.

Im Markus-Evangelium ist im Verzeichnis das 43. Kapitel angeführt (»Vom Tage und von der Stunde«), doch fehlt beim Evangelium-Texte die Überschrift dieses Kapitels.

Die Reihenfolge der Kapitel im Matthäus-Evangelium können wir uns nur aus den Bemerkungen beim Evangeliumtexte zusammenstellen. Dabei fehlen drei Kapitel Nummer 5, 19, und 59. Das Kapitel 9 (»Von den Geheilten von verschiedenen Krankheiten«) ist nur auf dem Seitenrand der Seite, denn auf derselben Seite (S. 83) ist in dem Kopftitel der Bezeichnung des Kapitels Nr. 8 (»Von der Schwiegermutter des Petrus«), auf dem unteren Seitenrand ist die Bezeichnung des Kapitels Nummer 10 angeführt. Es handelt sich hier um verhältnismässig kurze Kapitel.

Die Länge der einzelnen Kapitel ist in den Evangelien erheblich verschieden. Während auf der oben erwähnten Seite die Kapitel nur einige Verse lang sind, (Kap. Nr. 8: Mt 8, 14—15; Kap. Nr. 9: Mt 8, 16—17; Kap. Nr. 10: Mat 8, 18—22), nehmen andere Kapitel auch ganz grosse Abschnitte der Evangelien ein (Kap. Nr. 24 »Von den Gleichnissen« nimmt den Abschnitt Mt 13, 3—58 ein). Diese völlige Ungleichmässigkeit, wie wir sie auch in andern Manuskripten verfolgen können, ist verursacht einerseits durch das Streben verwandte Ganze zu gruppieren, anderseits durch Eigenheiten beim Benützen der Evangelien in der Zeit vor der Einteilung in Kapitel.

Es ist charakteristisch, dass keines von den Evangelien im Kodex die erste Bezeichnung des Kapitels zu Anfang des Evangeliums aufweist. Es ist dies

entweder deswegen, weil die Überschrift des Evangeliums hier die Bezeichnung des Kapitels nicht ersetzt, oder weil die vollkommene Kenntnis der Anfänge die Bezeichnung der ersten Kapitel überflüssig machte.

Unter den Kapitelbenennungen in den Verzeichnissen und den Benennungen im Texte der Evangelien herrscht in unserm Kodex meistenteils Übereinstimmung. Nur einige Kapitel haben im Verzeichnis eine andere Benennung als beim Evangelium. Manchmal bedeutet dies ein Präzisieren der Kapitelbenennung. Zum Beispiel im Markus-Evangelium Kap. Nr. 19 hat im Verzeichnis nur den Namen: »Von dem Phönizischen«. Im Texte des Evangeliums »Von dem phönizischen Weibe«. Im Markus-Evangelium Kap. Nr. 28 ist im Verzeichnis benannt: »Von den fragenden Pharisäern«, während im Texte des Evangeliums hinzugefügt ist: . . . »ob es dem Manne erlaubt sei, seine Frau zu entlassen (verstossen)«. Dagegen ist im Markus Kapitel Nr. 44 im Verzeichnis erweitert bezeichnet: »Von der Vorbereitung des Passahfestes«, im Evangelium ist nur die Bemerkung: »Vom Passahfest«. Im Lukas-Evangelium hat das Kapitel Nr. 22 im Verzeichnis den Namen: »Von der Bestrafung des Windes und des Meeres«, im Evangelium »Von der Bestrafung der Wasser«. Ein Präzisieren ist im Lukas-Evangelium Nr. 27 (im Verzeichnis: »Von den fünf Bröten«) die Erweiterung des Titels im Texte des Evangeliums: »Von den fünf Bröten und den zwei Fischen«. Ähnlich im Kapitel Nr. 33 steht im Verzeichnis nur: »Von Schriftgelehrten«, während im Evangelium: »Vom fragestellenden Schriftgelehrten« die Rede ist. Im Kapitel Nr. 43 hat das Verzeichnis den Titel: »Von dem, der das Vermögen teilen wollte«, im Evangelium hingegen lautet der Titel: »Von dem, der die Erbschaft teilen wollte«. Die andern Abweichungen sind entweder grammatikalischen Charakters (Auslassung des Artikels, Wiederholung der Bindewörter, Verwechslung des Singulars mit dem Plural), oder sie sind ein Versuch um eine genauere Ausdruckweise (Ersatz des Fürwortes durch den Namen Jesu und ähnlich).

Alle Unterschiede unter den Verzeichnissen dieser grösseren Kapitel und ihren Benennungen im Text der Evangelien sind gleich wie bei den Kanones des Eusebius ein Beleg für die doppelte Bezeichnung und auch hier überrascht die vollkommene Gleichgültigkeit der späteren Benützer des Manuskriptes, die sich überhaupt nicht bemühten die Titel der Kapitel derart zu korrigieren, damit sie im Verzeichnis und in den Seitenköpfen bei den Evangelien gegenseitig korrespondieren. Die Verbesserungen — wie wir ersehen — wurden nur im Text der Evangelien durchgeführt.

Die Einteilung in kleinere Kapitel, wie wir ihnen in manchen Minuskeln begegnen, kommt in unserem Kodex noch nicht vor.

November 1958.

JAN HELLER

Hiding of the Face

A study of Is. 53:3

1. Differences of the Tradition

One of the disputable passages in the Old Testament is Is. 53:3. In the King James' Version we find: and we hid as it were (our) faces from him. The Revised Standard Version reads: and as one from whom men hide their faces. This means: People are turning away from the suffering Servant as from a leper.[1]) Most translations and exegeses agree with this interpretation.[2]) But some versions understand the passage in a different way. Among them the Czech Kralice Bible from 1613 which translates: as hiding his face. This obviously agrees with the Vulgate: quasi absconditus vultus eius, and the Septuagint: *ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*. According to this the suffering Servant himself hides his face, perhaps as a leper who was bidden by law to put a covering upon his upper lip.[3]) The Hebrew text has here a double meaning grammatically: k^{e}mastêr pânîm mimmęnnû may mean both "as hiding the face from himself" and "from us". Therefore a more detailed analysis is required.

2. The Testimony of the Ancient Versions

on Is. 53 was carefully brought together by Hegermann.[4]) We have already mentioned the understanding of the Vulgate, Septuagint and Peshitta. This agrees with the possibilities mentioned above. But the Targum and Aquila offer another view. In the Targum we read: and as when the face of Shekina was withdrawn from us. The Hebrew pânîm = face is explained by Targum as the face of God. This is very important. But the translation of the Hebrew mimmęnnû by "from us" is surely the outcome of the secondary Rabbinic conception according to which Israel is the suffering Servant.[5])

The same idea we find in Aquila: *καὶ ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον ἀπ᾽ αὐτοῦ*. This means: as (if) the face (were) hidden from him, i. e. the face of God from the Servant.[6]) This is, of course, quite a new explanation, very different from the previous conception and it requires a more detailed grammatical, terminological and syntactical research.

3. Grammatical, Terminological and Syntactical Analysis

A. Grammatically: a) Hebrew master as participle Hif.[7]) is not regular; it should be mastîr, compare Is. 8, 17. Therefore it is taken by Gesenius and

Koehler[8]) (in contradiction to Mandelkern) to be an independent nominal derivation. Difficulties are not removed by its change to participle Hof. måstår. First of all, Hof. of the root s-t-r cannot with certainty be found at all in the Old Testament and secondly pånîm cannot be understood as the subject because of the incongruity in number, compare Is. 59, 2 where pånîm is construed congruently in number. Therefore the expression mastèr (if it is an irregular participle) in the singular shows that originally an individual hides his face, not the people.

b) Hebrew pånîm can only be an accusative. The construction without a suffix is striking and exceptional; its explanation demands a phraseological analysis of the phrase s-t-r pånîm in the whole Old Testament (see further).

c) As is well stressed by modern exegeses, the Hebrew mimmęnnû can only be the third person singular in this context[9]). This follows not only from the context, but also from the whole sense. Another passage is important here. This is Is. 50 : 6 : I hid not my face from shame and spitting. If it is said here suffering Servant is not hiding his face it is somewhat difficult to suppose that something quite contrary is written three chapters further. So that the suffix — nû must refer to the Servant.

B. Terminological and syntactical analysis: The Hebrew verb s-t-r = hide appears 84 times in the Old Testament, 45 times in Hif. From these 45 instances we find in 30 examples the phrase "to hide the face". If we substract the passage under discussion (Is. 53 : 3), 29 instances remain. In 27 passages it is the Lord who is hiding his face as a sign of his disfavour,[10]) while a man is hiding his face only twice. Ex. 3 : 6 : And Moses hid his face; for he was afraid to look upon God. — Is. 50 : 6 : I hide not my face from shame and spitting. — On the basis of this last passage we excluded the possibility that the suffering Servant could himself hide his face from the people. But according to the arguments offered any other conception — the people are hiding their faces from him — is impossible, too. If we wanted to defend this conception we should have to find at least once in the Old Testament that the hiding of face can mean turning the face away in loathing and disgust[11]) as it would be necessary for the context in Is. 53 : 3. Ex. 3 : 6 is the only passage which we can take into consideration and where the man turns away his face. But here the man is hiding his face in the awe before the divine revelation. Such hiding is not meant in Is. 53 : 3.

So we come to the third possibility that it is the Lord himself who is hiding his face — or more exactly: it seems to the people that they see God turning his face away in anger from the suffering Servant. This conception is supported not only by the statistical ratio between divine and human hiding of face in the Old Testament (27 : 2!) but also by the analysis of the Hebrew construction: In the Old Testament pånîm without a suffix is connected with the verb s-t-r = to hide only three times : in Is. 53 : 3,59 : 2 and Job 34 : 29. — Is. 59 : 2 reads: But your iniquities have made a separation between you and your God, and your sins have hidden his face from you, that he does not hear. — Job. 34 : 29 reads: When he hides his face, who can behold him? — It follows that pånîm without a suffix refers always to God. We may see this also in the connection between Is. 53 : 3 and Is. 8 : 17 : I will wait for the Lord who is hiding his face from the house of Jacob. — In the whole Old Testament the participle Hif. of s-t-r occurs only in these two cases, both referring to God. This conception is at least in harmony with other passages in Isaiah and with the prayers and cries of the Elect in the Psalms.[12])

4. Recapilutation

It follows that the correct translation of the phrase under discussion runs: And as if (the Lord) were hiding the face from him. — The words "the Lord" are of course our own explanatory addition; this should be indicated by brackets or italics.

If we were to try to express the causative meaning of the Hebrew mastèr we could use the periphrasis: The suffering Servant is in such a situation that it seems as if the Lord made His face remote and hidden from him. It is also an antithesis to the blessing of Num. 6 : 23—27 and to Ps. 4 : 7.

One detail more: Both, a participle and a nominal derivation expresses the stability of quality and the permanence of state in contradiction to verbal tenses. So we could translate more freely: And as if the Lord were continually hiding His face from him. This is related to Ps. 13 : 1 : How long wilt Thou hide Thy face from me?[13])

[1]) See Hebrew någuąc in Is. 53 : 4 which may be the designation of a leper, see also nega' in Lev. 13 Dt 24 : 8 etc.

[2]) As early as the Peshitta! In German translations of Luther and the Züricher Bibel; French L. Segonde and Version Synode; Czech Six Volume Bible (1579—1593) and its revision by Karafiát. — From the exegeses compare e. g. B. Duhm, Das Buch Jesaia (1922): Und wie einer, vor dem man das Gesicht verbirgt. — J. Muilenburg, The Interpreter's Bible V, (1956) 620. — P.A.H. de Boer, Second — Isaiah's Message (1956) 36: As one from whom men hide the faces. — The Lexica of Gesenius and Koehler sub voce mastèr.

[3]) This conception is defended by A. Marmorstein, Zur Erklärung von Jes. 53, ZAW 44 (1926) 260—265. He draws attention to the mourning rites in 2 Sam. 19 : 5 Ez. 24 : 17, 22 and to leper's rites in Lev. 13 : 45.

[4]) Harald Hegermann, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, 1954.
See tabella:
Masora: ukemastèr pånîm mimmęnnû.
Septuagint: *ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ.*
Targum: ukemå' dahavêt mesallekå' 'appê šekinetå' minnanå'
(und so, wie wenn aufgestiegen war das Angesicht der Schekina von uns weg)
Peshitta: 'pnjn 'pjn mnh (wir hatten abgewandt das Angesicht von ihm)
Aquila: *καὶ ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον ἀπ᾽ αὐτοῦ.*
Theodotion: *καὶ ὡς ἀποκρυβὴ προσώπου ἀπ᾽ αὐτοῦ.*
Symmachos: *καὶ ὡς ἀποκρυβὴ προσώπου ἀπ᾽ αὐτοῦ.*
In regard to the Targum see also J. F. Stenning, The Targum of Isaiah (1949) 178: And as when the presence of the Shekinah was withdrawn from us ...

[5]) Hegermann, 37: Jedoch gehört diese Tg. - Wiedergabe wohl der Überarbeitungsschicht an.

[6]) Hegermann, 37: Was 'A. 17 inhaltlich bedeutet, ist nicht erkennbar, die singularische Wiedergabe *πρόσωπον* für pānîm ist für 'A. regelrecht... sonst könnte das singularische *πρόσωπον* andeuten, das Angesicht Gottes sei gemeint. Die Deutung der Stelle auf die Abwendung des Angesichts Gottes vertrit Tg trifft damit wahrscheinlich auch den von HT gemeinten Sinn.

[7]) S. Mandelkern, VT Concordantiae (1937) 808.

8 Gesenius, Handwörterbuch 17e and Koehler - Baumgartner, Lexicon in VT libros, both sub voce master.

[9]) This is found in: 31:17, 18 to 32:20; Job 13:24; Ps 10:11, 13:2, 22:25, 27:9, 30:8, 44:25, 51:11, 69:18, 88:15, 102:3, 143:7, Is. 8:18, 54:8, 59:2, 64:7; Jer. 33:5; Es. 39:23, 24:29; Mic. 4:3.

[10]) In contradiction to J. Muilenburg, Interpreter's Bible V, 620: If the prophet is employing the language descriptive of a leper, which is very possible, it is easy to see why men hide their face from the sufferer in loathing and disgust or in superstitious dread.

[11]) Is. 8:17, 54:8, 59:2, 64:7; Ps 27:9, 30:8, 69:18 etc.

[12]) Similarly Ps. 79:5, 85:6, etc.

Š. M. PAVLINEC

Zur Grundlegung des Osterglaubens

In seiner gründlichen und überaus wertvollen historisch- und literarisch-kritischen Untersuchung der Auferstehungsberichte kommt der Marburger Systematiker H. Grass[1]) »zu recht radikalen Ergebnissen« (S. 3). Diesen zufolge »läss sich kein Kern herausschälen, von dem gesagt werden könnte, er spiegelte die ursprünglichen Ereignisse in ihrer Abfolge und in ihren Umständen einigermassen klar, eindeutig und einleuchtend wider« (11). Der systematische Schlussteil des Buches will aber ebenso radikal damit Ernst machen, dass »die Auferstehung unbedingt zum Glaubensgrund gerechnet werden (muss), einfach schon, weil sie von Anfang an dazugehört hat, ja noch mehr, weil sie der eigentliche Grund des ganzen Christuszeugnisses des NT ist« (274, cf 11s). »Das einzig mögliche Verfahren moderner wissenschaftlicher Theologie« ist es also, »sowohl der historischen Kritik wie dem Anliegen des Glaubens Rechnung zu tragen« (274s, cf 3, 13). Bei den meisten kritischen Forschern kam die zweite Bedingung zu kurz, die — wie W. Herrmann — es ausdrücklich ablehnten, die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrunde zu rechnen. Berechtigt bleibt freilich ihre Forderung, der Glaube dürfe nicht von fremder Autorität oder von der Wissenschaft abhängig sein (269ss).

I.

Das NT berichtet von der Auferstehung in Verbindungs mit dem leeren Grab und mit den Visionen. Das erste muss aber bei der Begründung des Auferstehungslaubens ausscheiden und es geht nicht an, es neben die Visionen (P. Althaus; 184) oder an ihre Stelle (H. v. Campenhausen;243) zu setzen: aus historischen Gründen — sein ursprüngliches Vorhandensein in dem Osterzeugnis ist fragwürdig und seine Historizität lässt sich »nicht zwingend erweisen« — wie aus den theologischen — »liesse sich nämlich der Beweis für das leere Grab in jeder Hinsicht stringent führen, dann könnte man ... die Tatsache der Auferstehung beinahe historisch beweisen« (184s). Die Erscheinungen dagegen — hauptsächlich die 1K 15 berichteten — sind das feststellbar sicherste Bestandteil der Überlieferung und der erreichbar wahrscheinlichste Zug des Geschehensablaufs (94—127); ohne sie wäre die Entstehung des Glaubens der Jünger nicht zu begreifen (233—242); sie sind aber auch theologisch sachgemäss, und zwar positiv — sie stellen sich ganz in den Dienst des Kerygmas (260) — wie negativ — es haftet ihnen unablöslich die für die geschichtliche Offenbarung wesentliche Zweideutigkeit an (244, 246); gerade die entscheidenden Christusbegegnungen selbst könnte man »sehr wohl als blosse Visionen und Halluzinationen verstehen«.[2])

Grass selbst ist also der Überzeugung, »dass zwischen dem vorösterlichen Zustand der Jünger und ihrem Osterglauben eine 'Lücke' bleibt, die durch keine

innerweltlichen Erklärungsversuche gefüllt werden kann« (242); dabei ist er sich dessen bewusst, dass solches Urteil historisch relativ ist und dass es der Wissenschaft nicht verwehrt werden darf, immer von neuem sich um die Erklärung zu bemühen.[3])

Darum kommt die entscheidende Stellungnahme erst im folgenden zum Ausdruck: »Jedenfalls muss theologische Betrachtung daran festhalten, dass wir es bei den Erlebnissen der Jünger, wie auch immer sie vermittelt zu denken sind, mit einem Handeln Gottes an ihnen zu tun haben und nicht bloss mit den Produkten ihrer eigenen Phantasie oder Reflexion ... Das gilt nicht nur für den Osterglauben der Jünger, sondern das gilt für alle wirklichen Entscheidungen des Glaubens. Für wen es allerdings im eigenen Leben kein Handeln Gottes gibt, ... für den kann auch der Osterglaube der Jünger nur eine Illusion sein« (243). So bei dem etwaigen Gelingen der psychologischen Erklärung mit dem Hinweis z. B. auf die visionäre Veranlagung der Jünger wird der Glaube »zum mindesten sagen müssen, dass Gott sich dieser Veranlagung ... bedient hat, um sich zu offenbaren und sein Werk kund zu tun« (244). Das besagt aber offenbar, dass der Glaube schon vorher über ein Kriterium verfügen, sich seiner selbst bewusst sein musste, um die Visionen ins rechte Licht stellen zu können; dass der Glaube unmittelbar zum Handeln Gottes Zugang hat, »in allen wirklichen Entscheidungen« wie in der Sache der Auferstehung selbst. Man muss des Handelns Gottes im eigenen Leben gewiss sein, um der Visionen gewiss sein zu können. Dies setzt wirklich Grass konsequent auseinander: »Das Zentrum dieses Zeugnisses ist, dass Christus der Herr ist und was dieses Herrsein für uns bedeutet« (276). Dieser lebendige Herr erweist sich auch selbst »im Worte der Verkündigung, im Dasein und Leben seiner Gemeinde und seiner Gläubigen« (277). Wir werden seiner also unmittelbar gewiss. Erst von hier aus kann das Ostergeschehen erschlossen werden. »Die Gewissheit vom lebendigen Herrn (trägt) die Gewissheit von seinem Lebendigwerden und von der gottgewirkten Realität seiner Erscheinungen« (279). So gipfeln auch die Ausführungen von Grass in der Zustimmung mit E. Brunner: Der Christ »glaubt an den Auferstandenen nicht darum, weil seine Auferstehung berichtet wird, sondern darum, weil er ihn als den Christus ... erkennt ... Man dürfte wohl sagen: Wir würden ihn als den Auferstandenen glauben, auch wenn es keine Auferstehungsberichte gäbe.« Freilich fügt Brunner hinzu: »Nur weil sie dem Auferstandenen so begegnet sind, wie es uns Paulus u. a. bezeugen, gibt es ein Apostelzeugnis von Jesus, dem Christus, und nur darum, weil es dieses Apostelzeugnis gibt, können wir ihn selbst erkennen«.[4])

Welche ist danach die Bedeutung der Visionen? In fünf Punkten kann der Gedankengang von Grass umschrieben werden: a) In der Betonung der Bedeutung der Visionen soll zuerst der Tatbestand respektiert werden, »dass das Zeugnis vom Ostergeschehen im NT dem Glauben bereits vorgegeben ist« (279). Es ist freilich vorgegeben als Kerygma, und zwar innerhalb des ganzen Kerygmas, »in dem die Auferweckung Christi ein entscheidendes, aber doch auch immer nur ein Moment bildet« (276). Wenn diese Vorgegebenheit nicht in ihrer kontingent geschichtlichen Seite, sondern in ihrer inneren notwendigen Bedeutung erfasst werden soll, dann bleibt eben das Kerygma von der Auferstehung, also vom lebendigen Herrn, nicht das Erlebnis der Jünger (cf 261). — b) Grass will aber die Notwendigkeit der Erscheinungen darin sehen, »dass ohne (sie) es kein Christuszeugnis gäbe« (280). Wiederum aber ist es etwas anderes, dem faktischen Ablauf der Ereignisse einfach nachzugehen und ihn zu rekonstruieren, und etwas anderes, ihn für conditio sine qua non zu

erklären. Wenn sich der Sinn der Vision erst von Gottes Handeln aus erschliessen lässt und einzig von hier aus erfasst werden muss, dann muss der Glaube nur Glaube an das Kerygma sein, in dem allein uns Gottes Handeln begegnet, nicht aber an die Wirklichkeit der Erscheinungen, wie Grass (280) will. — c) Die Erscheinungen haben freilich ihre Funktion, denn sie haben den Jüngern die Gewissheit gebracht, dass Jesus lebt. »Der vor Ostern nur unsicher erfasste Anspruch Jesu ... war durch das Ostergeschehen gewiss geworden« (260s). Wieso sind sie dessen gewiss geworden? Sie haben ihn gesehen. »Aber was haben sie gesehen? Doch den lebendigen Herrn« (279). Bei näherem Zusehen treffen wir aber eigentlich nur die Umschreibung dieser Tatsache an. Grass meint zwar, Paulus habe über die Art der Begegnung zu den Gemeinden gesprochen und der Bericht der Apostelgeschichte dürfe in seinem Kern auf seine Mitteilung zurückgehen (223), aber auch so erfahren wir nichts mehr, als »dass er lebt«.[5]) »Schon das älteste Osterzeugnis ist bei aller unmittelbaren Nähe zum Geschehen doch bereits ein menschlicher Versuch, das Geheimnis auszusagen in den Vorstellungsformen des damaligen Zeugnisses« (246). — d) Nach der kritischen Ausscheidung » der welthaften Leibhaftigkeit der Erscheinungen« (279, cf 229, 231) will Grass »die Identität des Erhöhten mit der irdischen und gekreuzigten Person zur vollen Gewissheit gebracht« wissen (232), was freilich in dem »er lebt« enthalten ist. — e) Vollends bringen sie — gleich dem Sehen Gottes im AT, bes. bei der Berufung der Propheten — keine Belehrung über die Möglichkeit des Sichtbarwerdens des Unsichtbaren.[6]) Ihre »noetische Funktion« (261) tritt gänzlich zurück zugunsten der kerymatischen Funktion der Auferstehung.

Das Kerygma verkündigt nur dieses »Dass«. Dies ist das volle und eigentliche Ostergeschehen. Das »Wie« des Lebendigwerdens des Herrn kann nicht einen innerweltlichen Vorgang bedeuten, hat — ausser der kerygmatischen — keine uns zugewendete Seite, sondern gehört vollständig der Sphäre des Göttlichen an, dem, von dem wir nur sagen können, was an uns — durch das Wort der Verkündigung — geschieht. Nur das Dass der Auferweckung kann also von uns als »Voraussetzung der lebendigen Gegenwart des Herrn« erschlossen werden; das Wie ist überhaupt nicht zu erschliessen (c. Grass 279). Umgekehrt braucht nicht erst erschlossen zu werden, »wie die Urzeugen seiner gewiss wurden« (Grass ib.), weil es mit dem, was an uns geschieht, mit dem Wort des Kerygmas in eins fällt.

Es geht also um nichts anderes, als den kerygmatischen Sinn auch den Auferstehungsvisionen abzugewinnen, dieselbe Aufgabe, die bei allen anderen Perikopen — ausser etwa den kritisch zu eliminierenden Mythologemen[7]) — besteht. Es gibt nur den Unterschied des Grades. Die historisch so gut wie gesicherten Visionen sind mehr geeignete Träger der Botschaft, die sie adäquater ausdrücken als die leibhaftigen, das leere Grab oder die Himmelfahrt, die aber auch nicht des kerygmatischen Sinnes bar sind (cf 186, 281—287). Wie es gilt, Gott »konnte die Jünger auch ohne aufweisbares leeres Grab der Auferstehung des Herrn gewiss machen ... Die historische Wirklichkeit des leeren Grabes ist nicht ein articulus stantis et cadentis resurrectionis. Sie kann und darf nicht als conditio sine qua non des Auferstehungsglaubens dogmatisch postuliert werden« (185), so auch von dem Sehen des Auferstandenen.[8]) Das historische Urteil fällt zwar zugunsten der Visionen, aber die dogmatische Interpretation kann das Sehen des Unsichtbaren nur als Glauben auffassen. Der Osterglaube besagt, dass die Jünger zum Glauben an den Auferstandenen gekommen sind und dass dieser Glaube wahr ist. Der Aus-

druck, in den dieses Gläubigwerden gekleidet ist oder sich ihnen gekleidet hat, gehört nicht mehr wesensmässig zum Osterglauben. Davon kann nicht gesagt werden »dass es Auferstehungsberichte der Apostel gibt, ist wahrlich kein Zufall und kein Akzidenz«[9]) Theologisch muss nur daran festgehalten werden, dass wir es bei dem Glauben der Jünger mit einem Handeln Gottes an ihnen zu tun haben, nicht bei ihren Erlebnissen (c. Grass 243). Erst wenn dieser Glaube, dass Christus lebt, nicht dass sie ihn gesehen haben, eine Täuschung wäre, würde »Gottes Handeln in ein unerträgliches Licht« geraten (cf Grass 245). Die Visionen dürfen dem Osterglauben nur als Anfang des Glaubens an den Auferstandenen, nicht als objektives Sehen seiner selbst beigeordnet werden. Es ist doch wichtig, dass wir über die »Objektivität« einiger anderen Visionen nicht sicher urteilen können, sie sogar bei einigen — immer freilich in der geschichtlich-psychologischen Hinsicht und betreffs ihres kerygmatischen Sinnes, nicht aber des Eintretens des Gesehenen in die innerweltliche Wirklichkeit — bejahen müssen. Grass nimmt das z. B. bei der Vision in Troas Act 16, 9 an (192), bei der es ohne weiteres klar ist, dass es nur darum geht, ob der Übergang der Mission auf den europäischen Boden gottgewollt ist oder nicht, nicht aber darum, ob Gott einen Mazedonischen Mann — etwa im pneumatischen Leib — vor Paulus auftreten liess. Dass die Empfänger wohl aller im NT berichteten Visionen und Auditionen sie als wirkliches Geschehen auffassten — wobei andererseits auch das angenommene Sehen ein Sehen im Glauben war (257), — braucht nicht erwähnt zu werden; und doch ist es uns selbstverständlich, dass die Frage einer Täuschung seitens Gottes nicht zulässig ist. Gott täuscht nicht im Glauben; die Ausdrucksform unseres Glaubens ist aber nicht der Glaube. Unser Glaube, unsere Predigt, nicht aber unser Sehen wäre vergeblich, wenn Christus nicht auferstanden wäre; wir wären falsche Zeugen, wenn Gott ihn nicht auferweckt hätte, nicht aber, wenn wir ihn nicht gesehen hätten, wie überhaupt von v. 12 an die »fatale Argumentation« mit dem Sehen 1K 15, 1—11 gänzlich schwindet.

Wie die Erscheinungen so ist auch das leere Grab vorgegeben. Zu seiner Ausscheidung genügt nicht der — immer nur relative — geschichtliche Beweis, der auch bei den Visionen — hier im positiven Sinne — nicht absolut zu führen ist. Es müssen theologische Gründe hinzutreten, die aus dem Glaubensverständnis des NT und aus dem Selbsterweis des Herrn in unserem Glauben erhoben werden. So entscheidet z. B. »das totaliter-aliter der Auferstehungsleiblichkeit« 1K 15; 2K 5 über das leere Grab und die Evangelienerscheinungen (185). Das Sehen der pneumatischen Leiblichkeit aber fällt mit dem Glauben in eins zusammen, wie es dem Begriff der Gegenwart des lebendigen Herrn entspricht.[10])

II.

Die von Grass grudsätzlich dargelegte, aber dann nicht konsequent durchgeführte Erkenntnis, »die 'Wahrnehmung' des Auferstandenen kann gerade nicht nach der Art der Wahrnehmung des Irdischen und Gekreuzigten verstanden werden« (245), führt uns dazu, das 'Sehen' nicht überhaupt zu streichen, wohl aber seinem Wesen nach als Glauben aufzufassen und seine historische Seite belanglos erscheinen zu lassen. Anscheinend befürchtet da Grass, auf diese Weise könnte die Auferstehung aufhören als wirklich aufgefasst zu werden. So zögert er ein wenig, dem Wort Bultmanns »von der Selbstbekundung des Auferstandenen für den Glauben« und vom Sein Gottes ausserhalb des Glaubens volles Gewicht beizumessen und fragt, ob für ihn der lebendige

Herr oder nur das Kerygma eine Wirklichkeit ist (244). Aber die Frage nach der Wirklichkeit kann vom Sehen aus gar nicht beantwortet werden, dessen Annahme und Verständnis vom Glauben an Gottes eschatologisches Handeln abhängig ist. Hier, wo es um den ursprünglichen und unmittelbaren Zugang zum Gottes Handeln geht, scheint mir Grass' »Selbsterweis des Herrn im Zeugnis, Dasein und Leben der Gemeinde« (276—8) dasselbe auszudrücken, was Bultmanns »die Verkündiger, die Kirche, ihre Geschichte eschatologisches Geschehen!« (Kerygma u. Mythos 52). Da auch die Auferstehung zu diesem Selbsterweis gehört, ist sicher das Anliegen berechtigt, dass sie »nicht als ein angeblich historisches oder mythisches Ereignis erscheint«.[11]) Natürlich geht es letztlich um Gottes Handeln im Kreuz. Offenbar ist aber Bultmann der Meinung, dass sich diese Frage wirklich schon hier auch entscheiden muss und nicht erst »bei den Erlebnissen der Jünger« (G. 243) oder besser bei der Auferstehung selbst, was er durch die feste Zusammenfügung der Auferstehung mit dem Kreuz sichern will. »Was am Kreuz und zu Ostern geschah, (ist) zweierlei nur sub specie der menschlichen Zeitlichkeit, nicht als eschatologisches Geschehen« (Ker. u. M. 144). Es gilt nicht nur: »für das älteste Zeugnis fallen Auferstehung und Erhöhung zusammen« (G. 229), sondern — für die theologische Interpretation — schon das Kreuz und die Erhöhung (Joh. Ev.). Es kann nicht gefolgert werden, dass im Sinne Bultmanns »an die Stelle der Formel Kreuz und Auferstehung eigentlich die Formel Kreuz und Kerygma treten müsste« (G. 244). Auch das Kreuz begegnet uns nur im Kerygma; ja dass es verkündigt wird, ist dasselbe wie: dass »es mit der Auferstehung verkündigt wird«. »Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi. Man kann also nicht zuerst an Christus glauben und daraufhin an sein Kreuz, sondern an Christus glauben heisst, an das Kreuz als das Kreuz Christi glauben« (Ker. u. M. 50). Man kann also nicht zuerst an das Kreuz glauben und daraufhin an die Auferstehung; *Glaube* an das Kreuz heisst eo ipso Glaube an die Auferstehung. Man braucht aber nicht zuerst an die Auferstehung zu glauben, um an das Kreuz glauben zu können; man kann es auch nicht. Die Bezeichnung der Auferstehung als Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes ist nach Bultmanns Intention gewiss von bleibender Verbindlichkeit und es trifft nicht zu, dass für ihn »dieser Ausdruck zwar damals ... vielleicht ein angemessener Ausdruck gewesen sein mag, dass er es aber heute ... nicht mehr ist« (G. 245). »Es steht also nicht so, dass das Kreuz für sich gesehen werden könnte als der Tod und Untergang Jesu, welchem dann, den Tod rückgängig machend, die Auferstehung folgte. Der, der den Tod erleidet, ist ja schon der Gottessohn, und sein Tod selbst ist schon die Überwindung der Todesmacht« (Ker. u. M. 48).

Weil Jesus Gottessohn war, *musste* er auferstehen (Act 2, 24), nachdem er gekreuzigt wurde. Die Tat Gottes geht also voran: für die ersten Verkündiger, die »vorher von der Bedeutsamkeit Christi überzeugt sein, an Christus glauben« mussten, ehe sie »an die Heilsbedeutung des Kreuzes glauben« konnten (Ker. u. M. 47); für uns, weil »das Kreuz als das Heilsgeschehen ... verkündigt wird, weil es mit der Auferstehung verkündigt wird« (50). »Nicht weil es das Kreuz Christi ist, ist es das Heilsereignis, sondern weil es das Heilsereignis ist, ist es das Kreuz Christi« (ib.) Aber eben: die Tat Gottes wird nicht anders verkündigt, als im Kreuz; ja wir müssen hinzufügen, dass auch der persönliche Verkehr der Jünger mit dem historischen Jesus ein solcher mit dem, der sich kreuzigen lassen sollte, war. Zur Einheit Kreuz und Auferstehung gehört auch die Inkarnation. *Λόγος σάρξ ἐγένετο* bedeutet notwendig Sündenfleisch, Armut,

Entäusserung (R 8, 3; 2K 8, 9; Ph 2, 7; cit. Ker. u. M. 52), und zuletzt Kreuz. ἔδωκεν J 3, 16 hat »gewiss zugleich auch (den) Sinn von παρέδωκεν« (R 8, 32).[12]) Die Gegenwart des jenseitigen Gottes in der Geschichte bedeutet den Tod seines Gesandten. Und weil die Sendung des Gottessohnes einen bestimmten Inhalt hat, nämlich den Tod, und weil Gottes Handeln darin nicht endigen konnte, sondern von vornherein den Sieg behalten musste, darum ist die Auferstehung wesensnotwendig als der Sieg über den Tod. Die vaticinia ex eventu »er muss sterben und auferstehen« sind innerlich berechtigt. Die Auferstehung kann durch keinen unserer Zeit angemesseneren Ausdruck ersetzt werden — ausser durch den neutestamentlichen des Lebens; dem Ausdruck Tod entspricht kein anderer als Leben. »Er lebt. Mehr kann nicht gesagt werden, und auch das kann nur Glaube sagen und bekennen« (G. 246).

Gott ist der lebendige und der Lebendigen Gott; er ist Leben. Seine Existenz, Macht und sein Sieg gehen voran, stehen von vornherein fest. Die Schöpfung und Erlösung führen nur diese ewige, unerschütterliche Herrschaft Gottes durch. Bei Jesus wird das durch die Vorstellung der Präexistenz (cf Bultmann, Ker. u. M. 44) ausgedrückt, dann dadurch, dass Gott bei dem Geschehen des Kreuzes und der Auferstehung nicht in Mitleidenschaft gezogen wird, dass er sozusagen zusieht, wie sein Sohn gekreuzigt wird (ihn »verlässt« Mt 27, 46) und ihn dann auferweckt.[13]) Da also alles hier von Gott aus geschieht, da Gottes »Ausserhalb« Priorität gebührt, da der Begriff Heilsereignis dem Kreuz und der Auferstehung wie der Inkarnation vorangeht, ist zum Ausdruck gebracht, dass das Heilsgeschen den Geschehnischarakter hat und dass etwas »ausserhalb unseres Selbstverständnisses« passiert ist, also auch »ein Geschehen Gottes mit Christus«.[14])

Die Tat Gottes ist, dass er den Sohn dahingegeben und auferweckt hat. Die Tat Christi ist sein Gehorsam, der mit der Annahme der μορφὴ δούλου begonnen hat und sich dann konsequent μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ fortgesetzt hat. Auch die Lehre Jesu fordert denselben Gehorsam, auf bestimmte Situationen und Beziehungen geltend gemacht. Der, der die Inkarnation verstanden hat, konnte sie nur mit Kreuz und Auferstehung zusammenschauen und sein eigenes Kreuz übernehmen (Mt 16, 13—27). Schon von der Inkarnation her konnten und sollten die Jünger das Kreuz erschliessen und von dem Kreuz aus ebenso notwendig die Auferstehung (L 24, 21ss. 25ss, cf auch z. B. 23, 42; Mt 27, 51—54). Die Synoptiker mit ausführlichen Angaben aus dem Leben, der Tätigkeit und der Lehre Jesu, Joh. Ev. mit der Darstellung Jesu als des Offenbarers, Paulus, der so wenig aus der synoptischen Tradition schöpft, sie alle verkündigen den Gehorsam der Inkarnation und des Kreuzes; auch die Paränese ist streng auf das Kreuz bezogen. Das Skandalon der konkreten Geschichtlichkeit des Erlösers, das Dass seiner Verkündigung ist unzertrennlich vom Kreuz.[15]) Die Einheit der Tat Gottes bedeutet sogar, dass eigentlich auch »Schöpfung und Erlösung nicht getrennt« sind.[16]) Auch dem Schöpfergott begegnen wir freilich nur im Kerygma, und zwar im Kerygma von Christus, dem Gekreuzigten. Nur hier ist also Offenbarung. Man hört dieses Kerygma nicht so, dass man vorher wüsste, wer Gott sei, was seine Offenbarung bedeuten müsste, um danach die Person und das Schicksal Jesu zu beurteilen. Sondern man wird gefragt, indem man die Verkündigung hört, ob er diesen Weg Jesu als den göttlichen ansehen und sich aneignen will.

[1]) Ostergeschehen und Osterberichte, 1956.

[2]) 242; die Worte von v. Campenhausen.

[3]) 243. Doch stellt er Bultmann — trotz dessen gegenteiliger Behauptung (Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen I. 1933, 101ss) — in eine Reihe mit Herrmann (und Reischle) zusammen, da sich auch für ihn in der Begründung des Glaubens »letzten Endes... alles auf die Begegnung mit dem historischen Jesus« reduziere (275), auf Grund des Erklärungsversuches, den hier B. unternimmt: »Die Jünger... erlebten das Kreuz dessen, mit dem sie in lebendiger Gegenwart verbunden waren. Aus dieser persönlichen Verbundenheit heraus... erschloss es ihnen seinen Sinn« (Kerygma u. Mythos I., 1948, 47). B. meint damit aber noch kein Glaubensurteil zu fällen: »Der Historiker kann seine Entstehung (des Osterglaubens der ersten Jünger) bis zu einem gewissen Grade begreiflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Erlebnisse. Der christliche Glaube ist an der historischen Frage nicht interessiert« (ib 51).

[4]) E. Brunner, Dogmatik II, 1950, 441, cit. Grass 280.

[5]) Grass 261 weist auf die Entrückung 2K 12 hin, wo »wir uns das Erlebte noch einigermassen verständlich machen können.« im Unterschied zur Damaskusvision.

[6]) Darum haben offenbar die realistischen Visionen diesen klar empfundenen »Mangel« nachzuholen versucht (cf 229).

[7]) Cf Bultmann, Kerygma u. Mythos 25, Grass, Glaubensgrund und Glaubensgedanken, TLZ 1954, 445.

[8]) »Wer die Geschichte von der Auferstehung nicht glauben kann, der muss eben annehmen, dass Gott auf andere Art diesen Glauben in den Jüngern weckte« H. W. Bartsch, Die Anrede Gottes 1953, 22.

[9]) Brunner, l. c. A. 4. Ich glaube, der Gesichtspunkt des Zufälligen ist hier wie überhaupt bei anderen Perikopen gar nicht anzuwenden. Das Prädikat des Akzidentiellen kann aber nicht abgewiesen werden, wenn das Wesentliche herausgearbeitet ist.

[10]) Auch nach dem diesbezüglichen Artikel in TWNT V, 315ss (W. Michaelis) »sind die Erscheinungen nicht als Sichtbarmachung, sondern als Offenbarwerden zu bestimmen« (360). »*ὤφθη Κηφᾶ* usw heisst nicht in erster Linie: sie haben ihn gesehen... sondern vielmehr: *παρέστησεν αὐτοῖς ἑαυτὸν ζῶντα* (cf Act 1, 3) oder besser noch: *ὁ θεὸς ἀπεκάλυψεν αὐτὸν ἐν αὐτοις* (cf G 1, 16), er begegnete ihnen als der Auferstandene und Lebendige, sie erfuhren seine Gegenwart. Auch die aktiven Formulierungen wie *ἑρῶακα* 1K 9,1 meinen letztlich dasselbe... ist die Frage nach der Art, wie der Erscheinende wahrgenommen werden konnte, in beachtlicher Weise neutralisiert bzw. der theologischen Bewertung untergeordnet« (359).

[11]) Bultmann, TLZ 1940, 245, cit. Grass 276.

[12]) O. Cullmann, TZ 1948, 366.

[13]) Ph 2, 5ss; cf auch das Verhätnis von Ap 4 zu 5 (u. weitere Kap.). — Cullmanns Vergleich der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi mit dem Krieg, der auch nach der Entscheidungsschlacht noch eine Zeitlang weitergeht (Christus und die Zeit 1946, 72s), ist nicht nur wenig überzeugend, weil »die von Paulus zu seinen Lebzeiten erwartete Parusie sich nun schon um etwa 1900 Jahre verzögert hat« (Bultmann, TLZ 1948, 665), sondern er ist schon darum insofern unzulänglich, weil es auch »vor dem Ausbruch des Krieges« ausgemacht ist, wer den Sieg davontragen wird, weil Gott und Satan nicht ebenbürtige Partner sind.

[14]) Cf Ker. u. M. 198.

[15]) »Der eigentliche Anstoss der Nichtausweisbarkeit liegt im »Formalen«, d. h. in der Behauptung des geschichtlichen Dass des eschatologischen Erlösers. Dem »Formalen« entspricht freilich das »Inhaltliche«, der stauros, der das Dass in seiner ganzen Paradoxie deutlich macht« (Bultmann, Ker. u. M. 149), müsste wenigstens lauten: »im Formalen dieses Inhaltlichen«. (Ebenso anstatt »Das *Dass* seiner Verkündigung ist ja gerade das Entscheidende«, Glauben u. Verstehen I. 1933, 205: »das Dass der Verkündigung *des Gekreuzigten*«.) Denn *diesem* Formalen kann kein anderes als *dieses* Inhaltliche entsprechen und sie kommen nicht getrennt vor. Doch es scheint uns die Frage Schniewinds (Ker. u. M. 121) nicht abzuweisen zu sein, »ob nicht die Nichtausweisbarkeit Jesu in seinem Stauros liegt«.

[16]) O. Cullmann, Die Christologie des NT 1957, 336.

STANISLAV SEGERT

Die Gemeinschaft von Qumran und das Urchristentum

(Überschau neuer Bücher über die Handschriftenfunde und das Neue Testament.)

Seit den ersten Anfängen wurde bei der wissenschaftlichen Bearbeitung der neugefundenen hebräischen und aramäischen Rollen die Aufmerksamkeit auch den Beziehungen zum Neuen Testament gewidmet. Ausser den zahlreichen speziell diesem Thema gewidmeten Aufsätzen zeugen davon zahllose Erwähnungen in vielen anderen wissenschaftlichen und populären Veröffentlichungen. Keine der zusammenfassenden Betrachtungen der Funde am Toten Meer lässt die Beziehungen zu den Anfängen des Christentums unberücksichtigt; die populären Darstellungen in Büchern und Zeitschriften betonen gerade die Bedeutung der Funde für das Neue Testament. Beim grossen Interesse der breiten Öffentlichkeit haben neben den Wissenschaftlern sich auch die Journalisten an der Popularisierung dieser bedeutenden Materialien beteiligt, wobei aber oft ihre Behauptungen die durch die Tatsachen und ihre solide wissenschaftliche Bearbeitung gegebenen Grundlagen überschritten hatten. Dadurch wurde mehrmals eine Stellungnahme kompetenter Forscher hervorgerufen. Da in der Diskussion auch religiöse Bewertung der wirklichen oder vermeintlichen Schlüsse für das Christentum geltend gemacht wurde, ist ein Teil der Veröffentlichungen über die Beziehungen zwischen der Gemeinschaft von Qumran und dem Urchristentum durch polemische und apologetische Züge und Tendenzen gekennzeichnet.

Im folgenden ist nicht die grosse Reihe der Aufsätze berücksichtigt, die bis zum J. 1955 in der sorgfältigen Bibliographie von Ch. Burchardt verzeichnet wird, zu der man die Ergänzungen in den laufenden Bibliographien der »Biblica«, der »Internationalen Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und verwandte Gebiete« und jetzt auch der neuen »Revue de Qumrân« finden kann. Unsere Aufmerksamkeit ist lediglich auf neue Publikationen in Buchform gerichtet, die die Ergebnisse der bereits längeren und weit verzweigten intensiven Arbeit an den Handschriftenfunden und ihren Beziehungen zum Neuen Testament kritisch zusammenfassen und auch weiterführen. —

The Scrolls and the New Testament edited by Krister Stendahl. New York, Harper & Brothers 1957. 14×20 cm. XII + 308 pg. Price $ 4.00.

Unsere Überschau beginnt mit einer Zusammenstellung von — bis auf drei Ausnahmen — bereits früher veröffentlichten Aufsätzen, die eine gute Vorstellung über die bisherige Arbeit bietet. Unter den Verfassern sind sowohl Amerikaner als auch Europäer, sowohl Protestanten als auch Katholiken und Juden vertreten. Der Text von 14 Aufsätzen (S. 1—244), die meist von ihren Verfassern dem neueren Stand der Forschung

angepasst wurden, ist von Anmerkungen (S. 249—301) begleitet, die zwar in einigen Fällen gegenüber der ursprünglichen Fassung etwas gekürzt wurden, dennoch aber zusammen mit den Quellennachweisen (S. 245—247) und den Indices (S. 303—308) dem Buche den wissenschaftlichen Charakter verleihen.

Der jetzt an der Harvard Divinity School wirkende norwegische Neutestamentler *Krister Stendahl* hat die Herausgabe besorgt und eine Einführung (S. 1—17) geschrieben, in der er neben den allgemeinen Ausführungen über die bisherige Bearbeitung der Probleme auch auf die wissenschaftlich-geschichtlichen Voraussetzungen aufmerksam macht. Er findet die Einzigartigkeit des Christentums nicht in der Auffassung, sondern in dem Ereignis, das der Kirche den Grund ihrer Christologie gab.

Nur der folgende Aufsatz von dem bekannten Basler Neutestamentler *Oscar Cullmann* (1955, S. 18—32) befasst sich mit der Bedeutung der Qumrantexte für die Erforschung der Anfänge des Christentums im ganzen Umfang, während die übrigen Aufsätze die Teilfragen behandeln. Cullmann skizziert kurz sowohl die Verwandtschaft als auch die Unterschiede und findet als Brücke zwischen den Essäern und der Urkirche die »Hellenisten«, die in der Jerusalemer Gemeinde eine so wichtige Rolle spielten. Cullmann betrachtet sie nicht notwendig als frühere Essäer, doch ihr Ursprung lag in einer Abart des Judaismus, der dem Essäismus nicht entfernt war. Dagegen wird die alte Hypothese über Jesus als Essäer nicht durch neue Funde bestätigt, sein messianisches Selbstbewusstsein und sein darauf gegründetes Erlösungswerk gab der christlichen Gemeinschaft eine von den Essäern und ihrem »Lehrer der Gerechtigkeit« sich weit unterscheidende Originalität.

Die Artikel über die einzelnen Beziehungen der Qumran-Gemeinschaft zum Urchristentum folgen nach der Chronologie der Themata. Professor der Duke University. *W. H. Brownlee* gibt ein Bild des Johannes des Täufers im neuen Licht der alten Rollen (1955; S. 33—53). Die Essäer übten Reinigung mit Wasser, besassen aber daneben eine Vorstellung über die Taufe mit Feuer. Sowohl die Lehre als auch die Tätigkeit Johannis kann durch Beziehungen zu den Essäern belegt werden, freilich mit Ausnahme seines Verhältnisses zu Jesus.

Der jetzt in Heidelberg wirkende Neutestamentler *Karl Georg Kuhn* ist mit drei Aufsätzen vertreten. Im ersten untersucht er die Tatsache von zwei Messiassen, des priesterlichen von Aaron und des königlichen von Israel (1954/55; S. 54—64), die durch die Schriften von Qumran und durch die Testamente der Zwölf Patriarchen belegt ist. Im Jesu »munus triplex« finden diese beiden Erwartungen und dazu noch die prophetische ihre Erfüllung. Ein weiterer Aufsatz über das Abendmahl und die Gemeinschaftsmahle von Qumran wurde gegenüber der ursprünglichen Fassung (1950/51) erheblich erweitert (S. 65—93). Neben den Schilderungen von Qumran und den Berichten von Flavius Josephus widmet Kuhn auch dem Pseudepigraphen »Joseph und Aseneth« Aufmerksamkeit; durch das neue Material wird die Auffassung des Abendmahles als Historisation des hellenistischen Kultus (Bultmann) widerlegt und die Ableitung von Passahmahl (J. Jeremias) erheblich erschwert. Die im Markusevangelium überlieferte Formel kann jetzt als die ursprünglichste erwiesen werden, aber die beiden ältesten Traditionen können nicht harmonisiert werden. Die Einsetzungsworte sind als ursprüngliches Doppelgleichnis zu verstehen. — Im Anschluss an die Interpretation von Mk 14,38 gibt Kuhn den Terminen Versuchung, Sünde und Fleisch (1952; S. 94—113) eine Auslegung auf Grund des essäischen Materials.

Die neuen Texte können auch für die Textkritik des Neuen Testaments verwertet werden, wie der Direktor des Päpstlichen Biblischen Instituts im Rom *Ernst Vogt* am Luk. 2, 14 zeigt (1953; S. 114-117); die Lesung der Vulgata wird bestätigt, die beste Übersetzung ist: »Frieden unter den Menschen der Gefälligkeit Gottes«.

Der Wiener Semitist *Kurt Schubert* vergleicht die Bergpredigt mit den Texten von Qumran (1955; S. 118—128). Die Ähnlichkeiten sind meist in Mt 5 festzustellen, besonders in der Verschärfung der Gebote der Tora.

Die Beziehungen von 1 QS (Gemeinschaftsordnung) zur Jerusalemer Gemeinde, wie sie in der Apostelgeschichte geschildert wird, untersucht *Sherman E. Johnson* aus der Church Divinity School of the Pacific (1954; S. 129—142). Die Ähnlichkeiten in der Lebensart sind betont, einige stimmen auch mit der Sonderquelle des Matthäus überein.

Thematisch verwandt mit diesem Artikel ist der vom schwedischen, jetzt in Basel wirkenden Neutestamentler *Bo Reicke* über die Verfassung der Urkirche im Licht der jüdischen Quellen (1954; S. 143—156). In beiden Gemeinschaften sind sowohl Episkopalismus als auch Presbyterianismus und Kongregationalismus vertreten; die von der Oligarchie der Gemeinschaftsordnung zur Monarchie der Damaskusschrift sich entwickelte Verfassung der Sekte hat in der Entwicklung der Urkirche eine Parallele.

Der Artikel von *W. D. Davies*, Neutestamentler in Princeton, über Paulus und die Rollen vom Toten Meer ist zum ersten Male veröffentlicht (S. 157—182); er untersucht besonders Fleisch und Geist, teilweise mit anderen Ergebnissen als Kuhn. Nach Davies stimmt Paulus mit den Essäern in der Terminologie überein, gibt aber den Terminen einen anderen Inhalt.

Die Beziehung der Qumranrollen zum Johannesevangelium und -episteln wird von *Raymond E. Brown*, Lektor des Neuen Testaments am St. Mary's Seminary in Baltimore dargelegt (1955; S. 183—207). Beide Schriftengruppen sind auf einem modifizierten Dualismus gegründet und weisen auch andere Ähnlichkeiten auf; Brown betont aber mehr die Unterschiede. Die palästinische Grundlage des vierten Evangeliums wird jetzt gut belegt; Brown will dies zum Beweise der alten Überlieferung über die Autorschaft des Apostels Johannes verwenden.

Der junge jesuitische Gelehrte *Joseph A. Fitzmyer* kommt bei der Untersuchung der Qumran-Rollen in ihrer Beziehung zu den Ebioniten und ihrer Literatur (1955; S. 208—231) teilweise zu anderen Resultaten als Cullmann. Die Essäer sind nicht Christen geworden, man kann hier nicht von Gnosis sprechen. Fitzmeyer betont mehr die Unterschiede.

Der letzte ebenfalls neue Artikel über Hillel den Älteren im Licht der Rollen vom Toten Meer (S. 232—244) von *Nahum T. Glatzer*. Professor der jüdischen Geschichte an der Brandeis University, zeigt nur atypische allgemeine Ähnlichkeiten zwischen den Essäern und dem älteren Pharisäismus. (Man kann daraus noch besser die Nähe des Essäismus zum Christentum ersehen, während der rabbinische Judaismus den beiden mehr entfernt ist.)

Wenn man die einzelnen Beiträge untereinander vergleicht, so kann man einige Unterschiede in den Voraussetzungen der einzelnen Verfasser sehen; im ganzen stehen die angelsächsischen und die katholischen Autoren der Feststellung der Verbindungslinien zwischen der Qumrangemeinde und dem Urchristentum mit grösserer Reserve gegenüber als die Protestanten vom europäischen Kontinent. Während diese mehr auf die Darlegung der wichtigen Berührungskomplexe gerichtet sind, ohne freilich die philologische Kleinarbeit zu unterschätzen, widmen jene der Herausarbeitung der Unterschiede mehr Aufmerksamkeit. Trotz dieser verschiedenen Stellungnahme ist der weitgehende Konsensus um so bedeutender: Johannes der Täufer, Jesus und seine Jünger, Jerusalemer Gemeinde, Paulus und Johannes waren mit den in den essäischen Qumranschriften vertretenen Auffassungen weitgehend bekannt, die Qumranschriften ermöglichen, den jüdischen Hintergrund des Neuen Testaments besser zu erkennen.

Nach dieser Artikelsammlung seien hier drei Bücher angeführt, die die Einzelprobleme der Beziehungen von Qumran und dem Neuen Testament untersuchen.

Friedrich Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran (=Bonner Biblische Beiträge 15). Bonn, Peter Hanstein 1958. 17×25 cm. 133 S. Preis DM 14,—.

Der Alttestamentler an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn hat sich um die Erforschung der Handschriftenfunde durch mehrere Artikel und besonders durch sein Buch »Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte« (Bonn 1956) verdient gemacht. Obwohl der grössere Teil des vorliegenden Buches dem Alten Testament gewidmet ist, ist dennoch diese Untersuchung in die Literatur über die Beziehungen von Qumran zum Urchristentum einzureihen; gerade die Einbeziehung des alttestamentlichen Materials ermöglicht, die gemeinsame Grundlage besser festzustellen.

Nötscher erwähnt zwar seine Vorgänger in der Behandlung des Themas des Weges, doch setzt er sich mit ihnen nicht auseinander, sondern geht von den Texten aus, wobei er der Feststellung des Sprachgebrauches die grundlegende Rolle beilegt (S. 7 bis 8). Die drei Teile seines Buches behandeln Altes Testament (S. 9—71), Qumranschriften (S. 72—96) und Neues Testament (S. 97—121) nach dem gleichen Schema, zuerst den sprachlichen Befund nach einzelnen Wörtern, dann die Gedanken und Vorstellungen von den Wegen Gottes und von den Wegen des Menschen. Als Ergebnis seiner Untersuchung gibt er an (S. 121—122), dass sich eine förmliche Wegtheologie nicht feststellen liess, da oft der »Weg« nur eine phraseologische Umschreibung ist. Die hebräischen und die deuterokanonischen griechischen Bücher des Alten Testaments verwenden die Vorstellung des Weges sowohl im wörtlichen als auch im figürlichen Sinn. Gott gibt in seinen Geboten dem Menschen seinen Weg bekannt, der aber entweder diesen oder den entgegensetzten zum Tode wählen kann.

In den Qumran-Schriften sind diese Äusserungen zwar nicht so bedeutend, doch knüpfen diese an das Alte Testament an; ein nicht gelöstes Problem bleibt das Verhältnis der Prädestination und des freien Willens. Das Neue Testament entwickelt die alttestamentliche Ausdrucksweise weiter, der Weg schlechthin ist für den Christen die Heilslehre, auf seinem Wege wird er von Christus geführt. Die altchristliche Lehre von zwei Wegen ist im Alten Testament begründet und entspricht sowohl der neutestamentlichen als auch der essäischen Auffassung.

Von den Einzelheiten ist besonders zu erwähnen, dass die Terminologie des Weges in den Qumran-Schriften im Vergleich zum Alten Testament wesentlich ärmer ist (S. 72—74). Auch die Aussagen von der göttlichen Führung und von den Theophanien sind zurückgetreten (S. 75—77). Die Gebote Gottes (S. 77—79) bestimmen die Wege des Menschen (S. 79—84), obwohl eine Spannung zwischen der Allwirksamkeit Gottes und der menschlichen Leistung bleibt (S. 84—87). Sehr bedeutend ist die Beobachtung Nötschers (S. 86), dass in der Ordensregel (1 QS) die Verantwortlichkeit eingeschärft wird, während in den Hymnen und Gebeten die Unzugänglichkeit des Menschen gegenüber Gott zum Ausdruck kommt. Die Abweichung vom Wege Gottes führt auf den »Weg des Volkes« — von dem sich die Qumran-Leute losgesagt haben —, auf den bösen Weg (S. 87 bis 90). Der Unterschied der Wege, des des Lichtes und des der Finsternis, wird auf zwei verschiedene Geister zurückgeführt (S. 91—96). Dabei kann aber die Wegterminologie von Qumran nicht mit dem »heiligen Weg« der Gnosis in Beziehung gesetzt werden, da diese ganz andersartig und auch später ist (S. 90—91).

Im Neuen Testament ist die griechische Terminologie gegenüber der hebräischen eintöniger (S. 97—98). Der von Gott gesetzte Weg (S. 98—99) ist in Christus verwirklicht (S. 99—101). Die verschiedenen Tätigkeitswörter für »gehen« (S. 107—121) werden von Nötscher fein unterschieden. Auch hier kann die Spannung zwischen der menschlichen Leistung und der Gnade Gottes beobachtet werden (S. 101—103, 114—116), nur die Gnade Gottes ermöglicht die guten Werke (S. 114, vgl. auch S. 8).

Nötscher zeigt sehr anschaulich die auf der gemeinsamen Grundlage des Alten Testaments sich entwickelnden Auffassungen in der Gemeinde von Qumran und in der ältesten Kirche. Er vergleicht diese beiden Gemeinschaften weder miteinander noch mit dem rabbinischen Judentum, das seinerseits auch auf dem Alten Testament fusst und besonders den Begriff des Wandelns oft und bedeutend verwendet. Die präzise Herausarbeitung des Inhaltes der Ausdrücke für »Weg« u. ä. ist sehr wertvoll. Die Synthese ist sehr knapp gegeben, aber der Leser kann sich dank der systematischen Einteilung des Stoffes den Vergleich leicht und verlässlich durchführen.

Herbert Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essäische Qumransekte. (= Beiträge zur historischen Theologie 24). Tübingen, J. C. B. Mohr 1957. 16×24 cm. Erster Band. Das Spätjudentum. VII + 163 S. Zweiter Band: Die Synoptiker. V + 154 S. Preis DM 36,—.

Der Professor des Neuen Testaments an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz hat den ersten Band der theologischen Fakultät in Halle gewidmet, wo er als Assistent bei Ernst von Dobschütz wirkte, den zweiten Rudolf Bultmann (vgl. I, S. V). Braun analysiert die Texte nach einem einheitlichen Schema: Der Toragehorsam grundsätzlich, die einzelnen paränetischen Inhalte, Mensch und Gott. Auch die Unterabteilungen ordnet er immer nach denselben Grundsätzen. Den terminologischen Analysen und Übersichten ist grosser Raum gewidmet, die Anmerkungen überwiegen an Umfang den Text vielmals. Diese übersichtliche Anordnung zusammen mit ausführlichen Registern (I, S. 140—163, II, 137—154) machen aus diesem Buche einen guten Behelf für weitere Arbeiten.

Im ersten Band behandelt Braun nacheinander die ersten vier Kapitel des Mišnatraktats 'Abot (S. 2—14), das Manual of Discipline (S. 15—47), den Habakukmidrasch (S. 48—66), die Berichte über die Essäer bei Flavius Josephus und Philon von Alexandrien (S. 67—89) und die Damaskusschrift (S. 90—139), während die Analyse der synoptischen Evangelien den ganzen zweiten Band (S. 3—135) einnimmt; nur ein kurzes Nachwort fasst die Ergebnisse der sorgfältigen Analyse zusammen (S. 135—136).

Die Heranziehung des orthodoxen jüdischen Materials gibt Braun eine geeignete Grundlage für die Beurteilung des Essäismus und des Christentums, die sich gegenüber dem normativen Judaismus durch die Radikalisierung des Toragehorsams unterscheiden. In allen Richtungen des Spätjudentums — wie Braun die Epoche nennt — ist der Gehorsam des in der Tora gegebenen Willens Gottes die Grundlage. Auch im Traktat 'Abot wird die Bedeutung des zum praktischen Handeln führenden Studiums betont, aber die Gebote sind durch formale Autorität bindend. Daraus ergibt sich eine Ethik der Mediokritäten, nach der der Mensch vorsichtig und dabei optimistisch vor Gott handelt. Der Schlussatz des Abschnittes (S. 14) gibt sowohl von der Einstellung als auch von dem knappen und pointierten Stil des Verfassers eine Vorstellung: »Dem berechnenden Krämer entspricht der vorsichtige Kunde: beide, Gott und Mensch sind domestiziert«.

In der Sekte, deren Hauptschriften Braun nacheinander analysiert, ist die Bedeutung der Tora noch mehr betont, ja sie ist als Hauptgrundlage für ihre Bildung anzusehen. Ohne auf die Datierungsfragen einzugehen, setzt Braun für die Entstehung des Manual of Discipline (1 QS) das erste oder vielleicht zweite vorchristliche Jahrhundert voraus. Das Studium der Tora wird um die esoterische Erkenntnis der nur den Sektenmitgliedern zugänglichen Geheimnisse und ihnen auferlegten Gebote bereichert. Die dualistischen Einflüsse gestatten, die Sekte höchstens als »prägnostisch« zu charakterisieren. Bereits die reiche Verwendung des Wortes »Alles« *(kwl)* zeigt die summarische

Auffassung des Gehorsams gegenüber der Tora, im Kontrast zum Abwägen der Einzelheiten im orthodoxen Judentum. Der Kultus ist tatsächlich entwertet, der Ritus aber teilweise radikalisiert. Die Separation führt zur Gütergemeinschaft und zur strengen Jurisdiktion innerhalb der Sekte, die von den Forderungen der Liebe und Demut gegenüber den Mitgliedern begleitet wird. Der Mensch steht vor Gott als Sünder. Wenn er sich frei für die Bekehrung und den damit gleichgesetzten Anschluss an die Gemeinschaft entscheidet, bekommt er Anteil an der Sphäre der Heiligkeit. Da er aber weiterhin Sünder bleibt, ist er auf Gottes Gnade *(chesed)* angewiesen.

Die Habakukauslegung ist jünger als das Manual of Discipline, Braun sieht sie als ein Erzeugnis einer späteren Phase oder einer Variante der Sekte an. Wegen der durch den auszulegenden Bibeltext bedingten Beschränkung sind nicht alle von Braun behandelten Kategorien in dieser Schrift zu finden. Der eschatologische Radikalismus ist noch gesteigert. Die Paränese ist ausdrücklich nicht vertreten, wohl aber die Schilderung der Verfolgungen. Die gegenwärtige Endzeit ist durch die Bosheit bestimmt, gegenüber der Feindschaft wird die Treue betont.

Bei der Heranziehung der griechischen Berichte über die Essäer will Braun die Diskussion über ihr Verhältnis zur Qumransekte nicht weiterführen, da er aber einen wichtigen Aspekt untersucht, bringt er — bei aller Betonung des besonderen Charakters der Berichte von Philon und Josephus — neue Gründe für die Gleichsetzung dieser Gemeinschaften. Die Essäer richteten sich nach der Tora in ihrem Leben, das auch durch Esoterik und Bewahrung der kultischen Reinheit charakterisiert ist. Auch die Gütergemeinschaft und Nächstenliebe gehen auf die Radikalisierung des Toragehorsams zurück. Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott leiten die hellenistischen Berichterstatter auf den Begriff »Tugend« zurück und machen die Essäer zu ihren »Athleten«.

Die Damaskusschrift stammt aus dem »Haus der Tora«, ihre Gebote und ihre Forderungen gelten dort im vollen Ausmass. Gegenüber den früher angeführten Texten tritt aber die gnostisch-dualistische Radikalisierung nicht ein, auch nicht die Esoterik. Die Toraverschärfung ist legalistisch; damit hängt die gesteigerte Bedeutung der Juristen und Priester zusammen. Der Eifer lässt durch die Entspannung der Eschatologie nach. Die Paränese der Damaskusschrift ist eigentlich eine detaillierte Halacha. Braun vergleicht sie mit den Regeln des orthodoxen Judentums. So stimmen z. B. die meisten Sabbatgebote überein. Dabei wird der Teil B der Damaskusschrift als der ältere erwiesen. Der Hass gegenüber den Feinden wird nicht besonders erwähnt, die Feindschaft führt nicht bis zur Verfolgung. Zum Unterschied von den anderen Sektenschriften wird hier auch von der Ehe gesprochen, und zwar im Sinne der verschärften Kasuistik. Der Mensch ist auch hier vor Gott Sünder, aber auf die korrekte Befolgung der einzelnen ethischen und auch kultisch-rituellen Vorschriften wird immer mehr Gewicht gelegt. Auch in anderen Fällen ersetzt die Kasuistik die frühere religiöse Tiefe der Sekte.

Die Behandlung der Synoptiker im zweiten Band beginnt Braun mit einer Orientierung über die Quellen (S. 1—2), in der er Rudolf Bultmann und Martin Dibelius folgt. Die Hauptfrage der ganzen Untersuchung ist, ob und wie der Radikalismus des irdischen Jesus mit der Sekte zusammenhängt. Dabei sieht Braun von dem Messianismus ab.

Auch Jesus begründet seine Gebote auf der Tora und radikalisiert sie in einzelnen Fällen, doch nicht grundsätzlich. Dabei sprengt er sie oft durch aktuelle Verschärfung. Die Mahnung zur Erforschung der Tora wird durch die Betonung seiner eigenen Autorität ersetzt. Die Predigt Jesu ist eschatologisch, doch nicht esoterisch. Auch die Jurisdiktion ist nicht notwendig, da der lebendige Herr selbst die Traditionen auslegt. Die Bekehrung ist nicht schlechthinniger Gehorsam gegenüber der Tora,

sondern die Anerkennung der völligen Abhängigkeit von Gott. Der Bereich des Nächsten wird — im Vergleich zur Begrenzung an die Sekte — radikal erweitert (S. 3—61).

Jesus kritisiert ausdrücklich den Pharisäismus mit seinen Reinheitsvorschriften und seiner Sabbatbeobachtung; diese Kritik trifft auch die Qumransekte. Jesus bezeichnete den Besitz als Gefahr für den Eintritt in das Reich Gottes, in der »Entsicherung des Menschen« war er radikaler als die Sektierer. Christliche Kasuistik hat sich erst später entwickelt. Die Stellung zum Nächsten wird nicht grundsätzlich angegeben, ja nicht einmal seine Definition, sondern in einzelnen Fällen eindringlich gefordert, auch den Toravorschriften gegenüber; hier verbindet Jesus den Radikalismus der Sekte mit der Breite des orthodoxen Judaismus. In der Martyriumparänese ist Jesus der Qumransekte näher. Die sexuelle Ethik wird auch gegenüber der Tora verschärft, die Ehescheidung verboten (S. 61—114).

Der Mensch ist Sünder vor Gott, er kann nicht dem eschatologisch bedingten verschärften Toragehorsam Folge leisten. Er ist von Gottes überlegener Barmherzigkeit abhängig, die ihm als Ereignis gegeben wird. In der Jesustradition wird die Spannung des Gehorsams des Menschen und der schenkenden Gnade Gottes gelöst (S. 115—135).

Im Nachwort (S. 135—136) fasst Braun das Ergebnis seiner präzisen und tiefen Analysen zusammen. Die Sekte von Qumran und die Jesusbewegung berühren sich sehr oft, dagegen aber macht das von Jesus gepredigte gänzliche Angewiesensein auf Gott gegen die Tora kritisch. Der Widerfahrnischarakter der Lehre Jesu äussert sich auch in der Form der Überlieferung in den Evangelien, während für die Sekte die esoterische und juridische Ausdruckweise wichtiger war. Zuletzt stellt sich Braun die Frage, ob Jesus von Nazareth objektiv erkennbar und beschreibbar ist. Eine glatt bejahende Antwort kann nur in Betreff des Verhältnisses der einzelnen Schichten der Jesusüberlieferungen zum orthodoxen und häretischen Spätjudentum gegeben werden, das Zentralphänomen des Nebeneinander von ernstester Forderung und doch unbeschränkter Annahme kann nur voraussetzungsvoll, nur von innen her, erfasst werden.

Braun gibt nicht nur ein übersichtlich geordnetes Material, das auch der besseren Erkenntnis der gegenseitigen Verhaltungen der einzelnen Phasen bzw. Varianten der Sekte von Qumran dient, sondern auch eine radikale Lösung des Problems der historischen Bedingtheit Jesu. Durch die Trennung des historischen Lehrers und Propheten von dem Messias hat er die imponierende Klarheit seiner Betrachtung gewonnen, die aber durch Ergebnisse der formgeschichtlichen Analyse des synoptischen Materials bedingt ist. Die Heranziehung des jüdisch-orthodoxen Materials gab Braun eine weitere Basis für die Einreihung der Jesusüberlieferung, die Begrenzung auf die Synoptiker scheint aber in Bezug auf die engere Verwandtschaft zwischen dem Essäismus und dem Johannesevangelium noch eine Ergänzung zu bedürfen. Die Ergebnisse Brauns werden wohl nicht mit allgemeiner Zustimmung angenommen werden, doch seine klare Fragestellung und Darlegung wird sich bestimmt für die weitere Forschung als fruchtbar erweisen.

Jean Carmignac, Le Docteur de Justice et Jésus-Christ. Paris, Éditions de l'Orante 1957. 13×18 cm. 168 pages. Prix 480 fr.

Während die zwei zuletzt behandelten Monographien ihr Thema nach den allgemeinen Bedürfnissen der Forschung gewählt hatten, ist das Sujet des Buches vom Redaktor der neuen »Revue de Qumrân« mehr durch polemische bzw. apologetische Gründe gegeben. Nach einer kurzen allgemeinen Einleitung (S. 7—10) führt Carmignac zuerst die von A. Dupont-Sommer und J. Allegro veröffentlichten Auffassungen an; die von diesen Gelehrten aufgeworfene Hypothese vom »Lehrer der Gerechtigkeit« als

Märtyrer und als Vorbild Jesu wurde dann von der Tagespresse als fertige Tatsache angenommen (S. 11—21). Carmignac untersucht in einer sachlichen und höflichen Polemik die Textstellen, auf denen die angeführten Gelehrten ihre Auffasung gründen, gibt ihre französische Übersetzung und zitiert reichlich auch die wissenschaftliche Literatur. Der populäre Charakter des Buches verbot dem Verfasser, die Texte im hebräischen Original anzuführen. Auch seine Beweisführung, so weit sie mit sprachlichen Indizien arbeitet, ist davon teilweise betroffen.

Den Vergleich zwischen Christus und dem essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« führt Carmignac in zwei Abschnitten durch, zuerst die Person (S. 22—77), dann das Werk (S. 78—120). Weder die Fleischwerdung noch die Messianität des essäischen Lehrers findet Carmignac in den Texten belegt, seine vermeintliche göttliche Verehrung widerspricht ja überhaupt der essäischen Auffassung der Transzendenz Gottes. Auch für die Kreuzigung und Wiederkunft des Lehrers der Gerechtigkeit wird die Evidenz der Texte als schwach bezeichnet. Die Übersicht der Aussagen der Texte über den »Lehrer der Gerechtigkeit« beendet Carmignac mit der Verwahrung, die gegen J. Allegro wegen der vermeintlich in den noch nicht veröffentlichten Handschriften von Qumran sich befindenden Auskünften über die Kreuzigung und Auferstehung des essäischen Lehrers einerseits seine Mitarbeiter an der Herausgabe der Handschriften in Jerusalem, andererseits Professor Rowley erhoben haben. Dann vergleicht Carmignac die Beziehungen zwischen der essäischen und frühchristlichen Praxis, macht auf die Überreinstimmungen aufmerksam, einigehend arbeitet er aber die Unterschiede zwischen den essäischen Reinigungsbädern und Gemeinschaftsmahlen und der Taufe und dem Abendmahl aus. Ebenso vergleicht er die Lehre und die Form ihrer Darlegung. Diesen Abschnitt beendet er mit der Feststellung, dass ohne Existenz der Essäer das Leben Jesu und die christliche Lehre nicht in der Hauptsache betroffen würden, aber das konkrete Verhalten bzw. der Literarausdruck würden teilweise geändert.

Den essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« schildert dann Carmignac nach den Hodajot (S. 121—152), unter der Annahme, dass er diese verfasst hätte. Auch wenn dies nicht allgemein geteilt wird, bestehen die bewundernden Worte Carmignacs über diesen Psalmisten zurecht.

Im Schlussabschnitt (S. 153—158) gibt Carmignac der Äusserung von Dupont-Sommer, dass Jesus und die Anfänge der christlichen Kirche jetzt fester in der Geschichte eingewurzelt sind, seine Zustimmung; Carmignac wendet sich aber gegen die Ableitung der Person und des Werkes Christi von einem vorchristlichen Mythus. Der Essäismus ist in seiner Richtung von allen jüdischen religiösen Strömungen dem Christentum am nächsten, die christliche Literatur und Lebensart wurde von ihm beeinflusst; aber kein essäischer Text spricht mit Sicherheit von der Messianität, Divinität, Kreuzigung und Wiederkunft des »Lehrers der Gerechtigkeit«.

Carmignac macht aus seinen apologetischen Tendenzen kein Hehl, führt aber den Beweis mit solider philologischer Methode. Er bemerkt, dass Professor Dupont-Sommer, der sich um die Erforschung der Qumranfunde und ihrer Beziehung zum Christentum so verdient hat, in seinen neueren Publikationen sich über das Verhältnis des Christentums zum Essäismus immer mehr nüanziert ausspricht, entsprechend der immer weiter vor sich gehenden Einzelforschung. Die nicht durch Material belegten weitreichenden Behauptungen von Allegro und die Äusserungen der Journalisten kritisiert Carmignac scharf, immer aber sachlich.

Auch Carmignac kommt zum Problem der Existenz Jesu (S. 21); obwohl die angeführten Gelehrten sie nicht bestreiten, ziehen die der Forschung weiter Stehenden auf Grund einiger ihrer Hypothesen diesen Schluss.

H. H. Rowley, The Dead Sea Scrolls and the New Testament. London, S. P. C. K. 1957. 13×18 cm. 32 pg. Price 2s.

Das Büchlein geht auf einen Vortrag zurück, den Professor Rowley an der University of Bristol im Frühling 1957 gehalten hatte. Er wendet sich zuerst gegen den unbegründeten Vorwurf, dass die Neutestamentler die Rollen vom Toten Meer unberücksichtigt lassen (S. 3). Die Essäer waren den Gelehrten bereits vor Auffindung der Qumranrollen bekannt, ihr »Lehrer der Gerechtigkeit« wurde ja bereits in der Damaskusschrift erwähnt; Rowley lehnt die Behauptung seiner Kreuzigung und Auferstehung ab. Dann behandelt er die Rolle der Zwölf, die Taufe, das heilige Mahl, die Auffassung des Messias und des Reiches Gottes.

Die neutestamentliche Evidenz zeigt auch beträchtliche Unterschiede gegenüber den Auffassungen der Qumrangemeinschaft, die Übereinstimmungen dagegen gehen oft auf das Alte Testament zurück. Die einzelnen Termine decken sich wohl, haben aber in jeder Gemeinschaft eine andere Funktion. Mit Zustimmung zitiert Rowley den jüdischen Gelehrten Theodor Gaster, nach dem in den Rollen der grobe, noch nicht durch die christlichen Hände geformte Ton ist. Rowley betont, dass die Rollen aus der vorchristlichen Zeit stammen und somit über das Wesen des früheren Christentums keine Evidenz bieten; die Rollen können daher weder für christliche noch für antichristliche Propaganda verwendet werden. Sie beleuchten das Neue Testement, doch erklären sie es nicht. Zum Schluss stellt sich Rowley auf den Standpunkt von Millar Burrows: Der jüdische Hintergrund des Neuen Testaments wurde besser erkannt, aber die Bedeutung des Neuen Testaments wurde weder geändert noch bedeutend geklärt.

Wie in seinen anderen Zusammenfassungen des jeweiligen Standes der Erforschung der Funde am Toten Meer und ihrer Beziehungen gibt auch hier Rowley eine wohlbegründete und -belegte Darstelung, doch ist hier diese mehr polemisch ausgerichtet.

Jean Daniélou, Les Manuscripts de la Mer Morte et les Origines du Christianisme. Paris, Éditions de l'Orante 1957. 13×18 cm. 128 pages, 4 planches. Prix 390 fr.

Der als Professor der Geschichte der Anfänge des Christentums am Institut Catholique in Paris wirkende Verfasser ist auch als ein gründlicher und verständnisvoller Kenner der neuen evangelischen Theologie bekannt. Er will hier die Ergebnisse der bisherigen Erforschung der Beziehungen zwischen den neuen Texten und dem Neuen Testament in Kürze und provisorisch zusammenfassen (S. 7—8). Das Buch geht auf drei Vorlesungen zurück, deren Text der Verfasser um bibliographische Hinweise vermehrt hat. Acht Photographien auf den Beilagen und ein Bild der Ruinen von Qumran am Umschlag sind sämtlich sehr wirkungsvoll, meist zeigen sie in romantischer Beleuchtung die Gegend am Toten Meer.

Das erste Kapitel behandelt die Qumran-Gemeinschaft und das Milieu der Evangelien (S. 11—47). Daniélou nimmt die Ergebnisse der Untersuchungen von Brownlee und anderer Gelehrten über die Beziehungen des Johannes des Täufers zur Gemeinde von Qumran an und macht auf die priesterliche Herkunft und die Ähnlichkeit des »Benedictus« zu den Lobliedern von Qumran aufmerksam. Besonders das eschatologische Klima ist gemeinsam. Im Abschnitt über Jesus und die »Sadokiten« pflichtet Daniélou der Ansicht Cullmanns bei, nach der die Jünger des Täufers die Verbindung zwischen den Qumran-Leuten und den Jüngern Jesu vermittelten. Das Problem der Datierung des letzten Abendmahles hat jetzt Mlle Jaubert durch Heranziehung des archaischen in Qumran weiter verwendeten Priesterkalenders gelöst. Die Gewohn-

heiten der Qumrangemeinschaft dürften auch die Einzelheiten des Herrenmahles erklären. Die Ähnlichkeit der Verfassung des Jüngerkreises und der Qumrangemeinde wird von Daniélou besonders betont, da damit nach seiner Auffassung die hierarchische Struktur der Kirche ihre alte Wurzel in der Umgebung Jesu erhält. Weder diese Beziehungen noch die verwandten Ausdrücke in der Lehre Jesu genügen zum Beweis, dass Jesus selbst zu den Essäern gehörte, in Betreff der Sabbat- und Reinheitsvorschriften geht er ihnen ganz entgegengesetzt vor. Die Verfassung der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem weist mehrere Beziehungen zu der essäischen auf. Die renuntiatio diaboli bei der Taufe und die Gebetsrichtung ad orientem dürften — müssen aber nicht — von den Essäern übernommen sein, sowie das Fasten am Mittwoch und Freitag und vier liturgische Jahreszeiten. Die von J. Allegro herausgegebenen Anthologien der messianischen Testimonia aus dem Alten Testament erklärten die Rolle der alttestamentlichen Prophezeiungen für die ersten Christen.

Das zweite Kapitel ist dem Vergleich zwischen Christus und dem essäischen »Lehrer der Gerechtigkeit« gewidmet (S. 49—83). Von einigen Gelehrten wurde dieser Lehrer für einen gekreuzigten und wiederauferstandenen Vorgänger Jesu gehalten. Daniélou widmet seine Aufmerksamkeit nicht nur diesbezüglichen Erwähnungen in den essäischen Texten, sondern untersucht auch den »sadokitischen« Standpunkt gegenüber den messianischen Prophetien im Alten Testament. Der Lehrer der Gerechtigkeit war ein grosser Vorbereiter der Ankunft des Messias, doch hielt er sich nicht für den Messias selbst, er wurde auch kein Objekt des Kultes.

Zahlreiche Beziehungen können auch zwischen den ersten Anfängen der Kirche und der Gemeinschaft von Qumran gefunden werden (S. 85—123), sowohl vor als auch nach der Zerstörung Jerusalems. Die Essäer können nach Cullmann den »Hellenisten« der Apostelgeschichte gleichgesetzt werden. Aber auch Simon Magus als Schüler des Dosithäus wurde von den Essäern beeinflusst, sie standen also an der Wiege des Gnostizismus. Die essäischen Züge sind beim Apostel Paulus zu beobachten, und noch mehr im Evangelium des Johannes. Die besondere Art des Hebräerbriefes kann durch seine Bestimmung an die Essäer erklärt werden. Die Testamente der Zwölf Patriarchen können für ein Werk eines zum Christen gewordenen Essäers gehalten werden, ebenso wie der Hirt des Hermas. Eine besonders bedeutende Einwirkung der Essäer darf in den in Syrien entstandenen altchristlichen Schriften beobachtet werden, z. B. in den Oden Salomos. Auf diesem Gebiet dürften auch die Spuren der Essäer im Schrifttum der Ebioniten gefunden werden.

Daniélou nimmt den mannigfaltigen Einfluss der Essäer auf die verschiedenen Phasen des Urchristentums an, doch betont er, dass Christus ihrer Welt entfernt war. Seine galiläische Heimat und sein davidischer Messianismus und noch mehr sein Kontrast gegenüber dem »Lehrer der Gerechtigkeit« bezeugen es. Bisher haben die Funde von Qumran geholfen, einige lange diskutierte Probleme zu lösen, wie die Herkunft des Johannes des Täufers, das Datum des Passahmahles, den Ursprung der Hierarchie, den Wortschatz der Johannesschriften, den Anfang der Gnosis. Die Heranziehung von weiteren bisher nicht veröffentlichten Funden soll nach Daniélou noch weitere Hilfe bringen. Die bessere Erkenntnis des historischen Rahmens des ältesten Christentums lässt zugleich seinen einzigartigen Charakter besser erkennen (S. 123).

Das Buch von Daniélou ist eine gute Synthese der Arbeit an den Beziehungen zwischen der essäischen Gemeinschaft und dem Urchristentum. Sie ist allgemein verständlich gefasst, doch überall wissenschaftlich gut begründet und belegt. Mit seiner Bewertung der grossen Bedeutung der Funde am Toten Meer für die neutestamentliche Wissenschaft muss man übereinstimmen, in den Einzelheiten aber, wie in der Ableitung und Hochschätzung der Hierarchie ist doch eine gewisse Kritik angebracht. Der Frage der Historizität Jesu geht Daniélou nicht nach, aber seine Betonung der Ein-

zigartigkeit der Person und Lehre Jesu zeigt seine historische Bedeutung für die Gestaltung der christlichen Kirche auf dem Hintergrund des Essäismus sehr eindrucksvoll.

■

Die hier vorgeführten Arbeiten zeigen weitgehende Übereinstimmung in der Auffassung und Interpretation der Qumran-Funde, ihre Zugehörigkeit zu den Essäern wird doch nicht immer ohne Reserve angenommen. In der Bewertung der Einwirkung des Essäismus auf das Christentum kommen jedoch grössere Differenzen zutage. Es scheint aber, dass diese nicht so sehr durch den konfessionellen Standpunkt der einzelnen Gelehrten bedingt sind, sondern eher durch ihre wissenschaftliche Methode. Die Konstruktion der nicht ausdrücklich belegten Verbindungen zwischen dem Urchristentum und seinem häretisch-jüdischen Hintergrund wird ja sowohl zur Bestätigung der altchristlichen Überlieferung als auch zum Beweis der Abhängigkeit des Christentums verwendet, die Betonung der Unterschiede dient sowohl zur Unterscheidung der Einzigartigkeit des Christentums als auch zur präziseren Ausarbeitung der zeitbedingten Voraussetzungen seiner Entstehung.

DOCUMENTS

THE CALL OF HIROSHIMA

The Continuation Committee of the Christian Peace Conference held a working session in Debrecen, Hungary, from the 31st October to the 2nd November, 1958.) At this meeting attended by representatives of Protestant and Orthodox churches from seven countries several resolutions were adopted: In awareness of Christian responsibility for the peace, Christendom is to be called to a day of Repentance and Prayer on the anniversary of the first atomic raid on Hiroshima — on the 6th of August:*

The entry of mankind into the Atomic Age has been marked for ever by the cruel fate of Hiroshima. The death of nearly 300 000 of our Japanese brethren is an inescapable call to the conscience of all mankind whose life is menaced as never before. This call is directed particularly to us who have to bear witness to the Word of Life. Hiroshima must not be allowed to become a mere historic episode for us Christians, it must remain a call to repentance. What happened at Hiroshima before our eyes came from the root of sin which is also our own sin. Hiroshima is a call to a dedicated and resolute struggle against any attempt to gamble even at this late day with the idea of using thermonuclear weapons.

We are aware that according to the unanimous judgement of specialists the use of these weapons today would have unforeseeable consequences for the future of all mankind. As theologians we are not only concerned about the fact that life and cultural values of mankind are at stake here. As Christians we declare that in using or not using the atomic weapons and other means of mass destruction we are faced with the question of life and death before the face of God.

Anyone who would be merely silent here contributes to a repetition of Hiroshima in a far greater dimension and commits a sin which is the more weighty because it is without excuse.

---

*) See: Protestant Churches in Czechoslovakia, Vol. V, No 6, p. 25 f.

"If ye were blind, ye should have no sin: but now ye say, We see; therefore your sin remaineth." (John 9:41.)

A CALL TO CHRISTIAN CHURCHES

was adopted (at the same meeting) and addressed to leaders of Christian churches in the whole world. This call, which invites the churches to commemorate the anniversary of the atomic raid on Hiroshima as a day of repentance, says in part:

The first half of the 20th century was full of wars, and even after the end of World War II the history of mankind has been marked by preparation for a new war, by atomic menace and by the consequences of the cold war. In this situation many Christians are of the opinion that the churches have done far too little in contributing to prevention of war, to realization of general disarmament, to banning the atomic menace and to peaceful progress and general welfare of men. This awareness of responsibility is growing in view of the increasing world tension in consequence of perfecting and amassing nuclear weapons. These were the reasons why the idea of a world congress arose among theologians and church leaders in Czechoslovakia in 1957. At this congress Christians were to be able to express their attitude on problems of war and peace, of nuclear weapons, general disarmament and cold war. The first Christian Peace Conference in Prague in June 1958 was a partial realization of this plan. This Conference elected a Continuation Committee for theological and practical preparation of such a Congress. At its session in Debrecen (Hungary) the Continuation Committee found that the Prague Conference had met with a favourable response in the world so that it is now possible to proceed further to arouse the conscience of Christians and to form a common Christian attitude. We are not of the opinion that the Prague Conference has achieved its ends. But the horror of Christians and of mankind in general at the idea of a nuclear world war is ever growing — not without some contribution from our Conference — and on the other hand the longing for peace also grows in the whole world so that men and woman are prepared to accept a clear and resolute word of Christians. This word is to be said at an appropriate place.

We know, dear brethren, that in your church, too, there is a great longing for peace and that you are also troubled by the question what Christians should do in order to help prevent war and to lead the development of events onto the paths of peace. The Continuation Committee of the Christian Peace Conference resolved to approach you in this way and to ask you: help and join us, add your strength, your faith, your prayers and your word to this work

which in our conviction is not merely our own work but a work of God. Therefore we call everyone, both far and near. The anniversary of Hiroshima shall unite us in common prayer and confession of our part in the guilt of that terrible event. All of us share the guilt that man fears man, that man hates man and that man slays man. We profess it to be our duty under the promises of God to contribute everything in our power to make the newly released atomic power a servant and helper of mankind in peace, not a murderer and tyrant.

Book reviews

ENCHIDIRION FONTIUM VALDENSIUM I. Aux soins de Giovanni Gonnet. Collana della Facoltà Valdese di teologia, Roma. Claudiana — Torre Pellice 1958, p. 190.

Après de longues années de préparation et plusieurs publications préalables, le professeur Giovanni Gonnet, de l'Université de Rome et de la Faculté Vaudoise de théologie, aujourd'hui le meilleur spécialiste de l'histoire vaudoise, vient de nous présenter le premier volume d'une oeuvre qu'on aurait tort à ne pas désigner du mot de monumentale. Voici un premier recueil complet de sources illustrant l'histoire de la plus ancienne Eglise réformée, la glorieuse Eglise-martyre, toujours agissante depuis huit siècles malgré tant de persécutions. Le sérieux de cette tâche et son utilité ressort du fait qu'elle a été vivement ressentie depuis M. Flacius Illyricus († 1575), le fondateur de l'historiographie ecclésiastique moderne, jusqu'au grand historien vaudois Émilio Comba († 1904) qui, le premier, a réussi à doner toute justice aux droits d'une critique historique vis-à-vis des légendes qui, jusqu'alors, menaçaient de submerger le tableau de l'évolution de l'histoire vaudoise. Cette luttte avait épuisé les forces du grand pionnier. Ce fut donc à M. Gonnet seulement qu'en incomba la réalisation. Les récentes et précieuses découvertes des savants catholiques encouragèrent, elles aussi, à réunir les nouveaux et les anciens matériaux en un recueil complet.

On compte le diviser en quatre volumes qui doivent embrasser toute l'évolution jusqu'au synode de Chanforan de 1532, c'est-à-dire jusqu'aux débuts des relations des Vaudois avec Calvin. Le premier volume comprend les sources les plus anciennes des années 1179 à 1218, à savoir depuis le troisième concile du Latéran qui reçut encore, semble-t-il, la protestation de Valdo et de ses compagnons contre la défense de prêcher dont ils furent frappés par l'évêque de Lyon, jusqu'à la conférence tenue à Bergame entre Vaudois de la Lombardie et de l'Allemagne, dont la description représente le document le plus précieux de la structure intérieure de l'Eglise Vaudoise à cette époque. C'est le plus étendu des 30 documents et plus, recueillis par l'éditeur parmi les éditions anciennes et nouvelles difficilement accessibles, qu'il réédite et commente soigneusement. C'est un grand service rendu à chaque historien s'occupant de l'histoire Vaudoise, auquel est ainsi épargnée la fatigue de chercher des documents extrèmement dispersés et l'étude de cette vénérable Eglise bénificiera certainement avec gratitude d'un manuel aussi bienvenu pour tenter de nouveaux efforts afin de trouver finalement une solution à tant d'énigmes dont l'époque de ses origines est si riche. Cette édition donnera aussi, nous l'espérons, une nouvelle impulsion pour raviver les recherches de sources vaudoises qui, ainsi que le montrèrent les récentes découvertes que nous venons de rappeler, sont encore bien loin d'être terminées. Cet espoir est aussi nourri par le fait que l'éditeur (et vu les circonstances actuelles, personne de raisonnable ne pourrait le lui reprocher), a dû se contenter de recherches d'autrui et que la recherche des sources dans le bibliothèques de l'Europe centrale où Prager, Haupt, Wattenbach ou Döllinger ont tellement puisé a pris fin il y a plus de 70 ans déjà. Depuis lors parut un grand nombre de catalogues de manuscrits conservés dans ces bibliothèques,

contenant des monuments vaudois, ensevelis pour la plupart parmi les matériaux des inquisiteurs qui firent mourir les Vaudois par le feu. Il serait à désirer de passer en revue ces catalogues et manuscrits pour s'assurer si l'on ne trouverait pas quelque chose d'inconnu ou du moins de meilleurs textes de documents déjà connus. Pour y encourager, je voudrais attirer l'attention sur les manuscrits provenants du riche héritage de Flacius Illyricus que, jusqu'à présent, personne hélas, n'a essayé de retrouver dans les diverses bibliothèques où ils ont été égarés. La majorité se trouve probablement dans la bibliothèque hanovrienne à Wolfenbütteln, riche également en ce qui concerne l'histoire du Hussitisme et celle de la Bohême dont il s'en faut beaucoup pour que les trésors insondés soient épuisés par le catalogue de Heinemann qui, du reste, ne répond plus aux exigences modernes. Moi-même, j'y ai dernièrement uniquement par hasard, identifié une Bible tchèque du 15e siècle, complètement inconnue. Dans l'un de ces manuscrits recueillis par Flacius, qui est d'origine hussite et sur lequel, il y a quelques années, j'ai attiré l'attention des savants polonais (car il contient entre autres le plus ancien monument de la littérature politique polonaise, la cantique de A. Galka sur Wiclef, publié récemment par le bibliothécaire de Cracovie, le dr. J. Zathey), on lit un document vaudois, jamais étudié jusqu'ici, intitulé: Petrus Waldus, cardinalis Romanus, super epistolam ad Galatheas Omelia. Selon la description détaillée de Zathey dans Pamietnik literacki 46, 1955, 181, l'incipit est conçu en ces termes: Epistola Galathorum in 3 dividitur, expl. sacrificium cessabit, ut Daniel predixit hic i.e. C'est évidemment une brève prédication et très probablement incomplète, mais malgré l'indication erronée sur Valdo qui devait peut-être sauver le mémoire de la destruction, il est dû très probablement à la plume du fondateur de l'Eglise Vaudoise et sa place serait, dans l'édition de Gonnet, à côte de la Confession de foi de Valdo. (Enchiridion, p. 32—6).

Le second volume de l'édition embrassera les autres documents du 13e siècle, le troisième les textes des 14e et 15e siècles et le dernier les documents touchant les relations entre les Vaudois et les réformateurs franco-suisses et des index étendus. Les deux premiers d'entre eux imprimeront probablement aussi quelques unes des sources illustrant les rapports des Vaudois avec la Réforme tchèque. Puisse l'éditeur réussir à mener à bonne fin cette oeuvre d'aussi haute portée!

F. M. Bartoš

WALTER DIGNATH: Kirche, Krieg, Kriegdienst, Herbert Reich Evang. Verlag Hamburg-Volksdorf, 1955, 144 Seiten, DM 6,00.

Mehr wissenschaftlichen Geist, Belehrtheit und Sachlichkeit braucht das theologische Denken auch in den Bereichen, wo es sich auf das Problem des Krieges und des Kriegdienstes konzentriert. Aus diesem Bedürfniss heraus ist offensichtlich das Buch Walter Dignaths entstanden; das wird belegt von seinem erweiterten Titel, *»Die Wissenschaft zu dem aktuellen Problem in der ganzen Welt«.*

Das Buch ist grösstenteils aus den Zitaten zusammengestellt, die das Problem von dem christlichen Altertum bis zu den kirchlichen Protesten gegen die Remilitarisierung Westdeutschlands beleuchten. Vor allem stelle Pastor Dignath fest, dass die vonkonstantinische Kirche ihre Glieder mit allem Ernst von dem Militärdienst abzuhalten suchte, und dass viele bekehrte Soldaten weiteren Dienst für Caesar im Namen Jesu verweigerten. Der Begriff des »gerechten Krieges« ist falsch; man pflegte zwei Formen dieses »gerechten Krieges« anzuführen; aber es gibt keinen »Verteidigungskrieg« mehr (weil die Verteidigung im Zeitalter der Atombombe sehr problematisch und deswegen »ein irreführendes Scheinargument« ist) und ähnlich gibt es keinen »heiligen Krieg« (und hat es nie gegeben): Der Krieg »zur Erhaltung von Kirche, Glauben und Christentum und zur Vernichtung der Gottlosen oder zur Abgrenzung oder Sicherung vor ihnen ist in wahrheit Abfall von Gott und Verrat am Evangelium auf der ganzen Linie«. Zu der Bemühung, die den Krieg als eine »geschichtliche Notwendigkeit« ansehen und hebaupten mag, erwidert der Verfasser, dass solche Rechtfertigung iene Verwechselung des Glaubens gegen eine metaphysische Konstruktion voraussetzt, in der die Herrschaft Christi auf Innerlichkeit und private Moral beschänkt wird. Ähnlich stellt er fest, dass wir den naturalistisch-mythischen Aberglauben, der den Krieg als Schicksal betrachtet zum definitiven Abschluss bringen müssen: Der Krieg ist kein Fatum, sondern Sünde.

Das ganze Buch ist äusserst anregend; die deutliche und feste Sprache von vielen Zeugen der christlichen Friedensbemühung mit einer Menge passender Bemerkungen des Verfassers wirkt unmittelbar und sogar erweckend. Ich möchte sehr laut erklären, dass jeder christliche Friedensdenker (der den Anspruch der Sachlichkeit und Wissenschaftlichkeit behalten will), das Werk Walter Dignath's

als ein Nachschlagewerk, als ein wertvolles Vademecum besitzen sollte. Doch können wir aber nicht verschweigen, dass nur (vielleicht grösstenteils bewusst) die negative Seite der Frage behandelt wird; »Kirche-Krieg-Kriegsdienst« ist nur die Rückseite zu Kirche-Frieden-Friedensdienst. Wir danken dem Verfasser, dass durch sein Buch ein Komplex von Problemen geklärt wurde, die sich lange im ZNielicht befanden. Es wird aber gesagt, was man nicht tun darf (was in diesen dunklen Zeiten äusserst wichtig ist); damit aber die Kirche »des Friedens längst vergessene Wohnung« von neuem werde, dazu brauchen wir die positive Lösung des Problems. Das aber ist die Aufgabe der gesamten gegenwärtigen Kirche und Theologie.

Über die *»Friedensbewegung«* schrieb Pastor Dignat einen faktenreichen Aufsatz in die Religion in Geschichte und Gegenwart, III. Aufl., II, 1135—1141.

Luděk Brož

MARTIN NOTH: Amt und Berufung im Alten Testament (= Bonner akademische Reden 19). Bonn, Hanstein 1958, 14×21 cm. S. 34. Preis DM 1,80.

Das Rektorsjahr bedeutet für den Forscher eine gänzliche oder teilweise Unterbrechung der grossen Arbeiten, erlegt ihm aber die Pflicht auf, ein wichtiges Thema aus seinem Arbeitsgebiet für die akademische und breitere Öffentlichkeit in der Antrittsrede eindrucksvoll vorzutragen. Martin Noth hat bei dieser Gelegenheit am 9. November 1957 die spannungsvolle Beziehung zwischen der fest überlieferten Institution und der inspirierten, neue Werte bringenden, Tätigkeit dargestellt, wie sie im Bereich des Alten Testament auftritt.

Dieses kennt, wie der Alte Orient überhaupt, keinen klaren Begriff und Ausdruck des »Amtes«, das alttestamentliche Priestertum war keineswegs charismatisch bedingt. Die »Handfüllung« bedeutet einfach die Einsetzung. Erst nach dem Falle des Königstums gewinnt das Priestertum einen den engen kultischen Bereich überschreitenden Wirkungskreis, wobei es sich einige königliche Attribute aneignet. Von der Erscheinung des israelitischen Königstums, in dem immer das Institutionelle und das Charismatische unausgeglichen nebeneinander standen, haben die späteren Hohenpriester nur das Erstere übernommen.

Im alten Israel war aber das charismatische Element nicht nur bei der Regierung, sondern auch in der Rechtspflege beteiligt, wie besonders das Amt des »Richters Israels« zeigt. Der eigentliche Vertreter der charismatischen Inspiration ist aber der Prophet, dessen göttliche Berufung an keine weltliche Ordnung gebunden ist. In dieser Funktion der gesalbten Könige und Propheten besteht die Eigenart des Alten Testaments, die im Neuen Testament erfüllt wird.

Die eindrucksvolle Darlegung (S. 5—26) ist durch reiche Anmerkungen (S. 27—34) belegt, die besonders auf die Umwelt des Alten Testaments orientiert sind. Die biblische Religion hat die »Ämter« übernommen oder nachgeahmt, doch die der Zeit trotzenden Werte haben der Gemeinde des Alten — und dann auch des Neuen — Bundes die von Gott berufenen Charismatiker vermittelt.

Stanislav Segert

OTTO EISSFELDT, Die Genesis der Genesis. Tübingen, Mohr 1958. 11×18 cm. VIII + 86 S. Preis DM 9,40.

Nach guter alter Gewohnheit hat Professor Eissfeldt den ursprünglich für das "Interpreter's Dictionary of the Bible" bestimmten Artikel auch in der ursprünglichen Form zugänglich gemacht; mit dieser deutschen Ausgabe hat er seinen Dank der Reformierten Theologischen Akademie zu Budapest für die Verleihung der Doktorwürde ausgedrückt.

Die Genesis wird gewöhnlich im Rahmen des ganzen Pentateuchs behandelt, wie es auch Eissfeldt in seiner Einleitung in das Alte Testament getan hat (S. 182 bis 288; vgl. die Besprechung im ArOr 26, 1958, S. 520—523). Wenn aber die Genesis für sich betrachtet wird, können manche Probleme einfacher dargelegt werden (vgl. S. 1—2). Eissfeldt gibt nach einleitenden Auskünften (S. 2—3) seine eigene literarische Analyse, in der er neben der üblichen drei Quellen, Jahwist (J), Elohist (E) und Priesterkodex (P) auch mit der Laienquelle (L) rechnet (S. 4—15); die synoptische Übersicht (S. 16—27) zeigt diese Quellen sowohl in ihrem Nebeneinander als auch in ihrem Fortlauf. Die Entstehungszeit und Heimat dieser vier Erzählungsfäden gibt Eissfeldt folgendermassen (S. 26—38) an: L stammt aus der Zeit und dem Reich Davids oder Salomos, J entstand im Süden in der Mitte des IX. Jhdt. v. Chr., E in der ersten Hälfte des VIII. Jhdt. vielleicht im Nordreiche, P um das Jahr 500 v. Chr. wahrscheinlich im babylonischen Exil. Die Art der Verschmelzung dieser Quellen erklärt Eissfeldt (S. 38—41) durch die Kontinuität des Geschichtsverlaufes, der einerseits neue Schöpfungen bedurfte, andererseits die alten nicht vollkommen ersetzt hatte.

Im weiteren Abschnitt werden nacheinander die in der Genesis vertretenen literarischen Gattungen behandelt (S. 38—56). Während die profangeschichtlich zuverlässigen Nachrichten nur in den stammesgeschichtlichen Angaben und in den Kultlegenden zu finden sind, enthält die Genesis manche religionsgeschichtlich wichtige Angaben, besonders über die El-Religion (S. 56—64). Die Zusammenfassung der Quellen zur jetzigen Genesis wird von Eissfeldt in die Zeit nach 450 v. Chr. angesetzt (S. 67—68). Die Übersetzungen (S. 69) bezeugen die Bedeutung der Genesis, deren religiös-ethischer Gehalt (S. 64—66) nicht durch die Einlegung der der ursprünglichen Bestimmung der einzelnen Stoffe widersprechenden Auffassungen erhöht zu werden bedarf, da die Genesis selbst sowohl die menschlichen Beziehungen (S. 65 bis 66) als auch den Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte (S. 70), mächtig ausdrückt.

Das Büchlein ist mit keinem Anmerkungsapparat versehen, hat aber eine gut ausgewählte Bibliographie (S. 71—81) und das Stellenregister (S. 82—86). Die Übersichtskarte ist praktisch an der Umschlagseite angebracht.

In einer klaren Darstellung hat Eissfeld sowohl die Probleme, als auch ihre Lösung durch Annahme der verschiedenen Quellen gezeigt; besonders lehrreich ist seine Begründung der Laienquelle. Die literar-kritische Methode ist als Grundlage geblieben, aber die Gattungsforschung und die Überlieferungsgeschichte wurden organisch mitberücksichtigt und ihre Ergebnisse in die literar-kritische Betrachtung integriert. Die meisterhafte Beherrschung aller Methoden zusammen mit ständiger Heranziehung der historischen und religions-geschichtlichen Data gibt ein plastisches Bild der Entwicklung der einzelnen Stoffe über die umfangreicheren »Quellen« in die jetzige Form der Genesis. Auch hier zeigt Eissfeldt, dass die literar-kritische Methode keineswegs als abgetan betrachtet werden soll, sondern dass sie als geeignete Grundlage für die anderen Betrachtungsarten noch weiter dienen kann.

Stanislav Segert.

ERNST LUDWIG EHRLICH, Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.). (= Sammlung Göschen Band 231/231a) Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1958. 10×15 cm. S. 159. Preis DM 4,80.

Der vorliegende Doppelband ersetzt eigentlich zwei ältere Bände der bewährten Sammlung: »Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit« von I. Benzinger (1904; Nr. 231) und den ersten Band der »Neutestamentlichen Zeitgeschichte« von W. Staerk (2. Aufl., Neudr. 1920; Nr. 325), der den historischen und kulturgeschichtlichen Hintergrund des Christentums bis zum J. 135 behandelt.

Die Einleitung (S. 4—6) gibt sowohl über die Quellen als auch über die bei einer kurzen Bearbeitung der israelitischen Geschichte auftretenden Schwierigkeiten Bescheid, die durch den Stand der Forschung bedingt sind.

In den Abschnitten über die Patriarchenzeit, über die Hebräer in Ägypten und ihren Exodus (S. 6—19) werden die altorientalischen Quellen reichlich herangezogen, doch die Konfrontation mit ihnen ergibt für den Leser ein etwas unklares Bild, obwohl der Verfasser die besondere Art der alttestamentlichen Überlieferungen im allgemeinen richtig charakterisiert. Die Landnahme und die Richterzeit (S. 19 bis 32) hat Ehrlich mit Hilfe des archäologischen Materials geschildert; die Zwölfzahl der Stämme hält er für eine runde Zahl, den Bundeseinrichtungen rechnet er keine besondere Bedeutung zu. Für die Zeit der Könige (S. 32—74) wird ebenfalls sowohl das literarische als auch das archäologische Material verwertet. Die Darstellung des Exil- und Restaurationszeitalters (S. 74—87) wird durch ein Kapitel über die Juden von Elephantine (S. 87—90) ergänzt. Ehrlich ist der Ansicht, dass Ezra — dessen zeitliche Bestimmung im Verhältnis zu Nehemia er für noch nicht endgültig geklärt hält — die vergessene Tora neu begründet hatte, wie die talmudische Tradition angibt (S. 85).

Die Geschichte der Juden im Zeitalter der Diadochen (S. 91—112) berücksichtigt sowohl Judäa als auch Ägypten. Bei der Darstellung des Priesterfürstentums der Hasmonäer (S. 112—130) wird auch den religiösen Strömungen Aufmerksamkeit gewidmet; dabei unterscheidet Ehrlich die Essäer von der Gemeinde am Toten Meer und betont Beeinflussung beider dieser Gemeinschaften durch den Hellenismus. Auch der Abschnitt über die Regierung des Herodes (S. 130—137) enthält die Schilderung der religiösen Verhältnisse, darunter eine mit warmer Anteilnahme vorgelegte Apologie des Pharisäismus. Der letzte Abschnitt, der bis zum Jahre 70 n. Chr. führt (S. 137—148), bringt auch eine knappe Auskunft über Jesus von Nazareth. Ehrlich stellt ihn nach Vorgang der modernen jüdischen Gelehrten in die Reihe der jüdischen Apokalyptiker; als sein Unterschied von den zeitgenössischen Lehrern wird sein messianisches Bewusstsein angegeben.

Die gut dokumentierte Darstellung ist mit Register (S. 151—158) und einer Übersichtskarte (S. 159) versehen. Die äussere Ausstattung des Büchleins bleibt, sowohl was den Drucktypus als auch was die Druckfehler betrifft, etwas hinter den früheren Bänden zurück.

Das Büchlein von Ehrlich erfüllt die ihm gestellte Aufgabe im allgemeinen gut, besonders ist die Heranziehung der neuesten Literatur zu betonen. Oft werden die rabbinischen Quellen und die neuere jüdische Literatur zitiert.

Dort, wo Ehrlich mit nicht streng historischen Berichten arbeiten musste, ist seine Darstellung der eigentümlichen Spannung zwischen der Überlieferung und dem durch neue archäologische und historische Forschung gewonnenen Material nicht angemessen. Je mehr aber die Quellen an historischer Verlässlichkeit gewinnen, desto mehr wird Ehrlichs Schilderung plastischer und auch tiefer. Am besten sind die Abschnitte über die neutestamentliche Zeit gelungen.

In seiner Stellung zum Christentum folgt Ehrlich der bei den neuesten jüdischen Forschern herrschenden Auffassung, mit Zustimmung führt er das Zitat von Leo Baeck an (S. 143). Die jüdische Geschichte mündet in den Bund des einen Gottes mit dem einen Volk, wobei die messianische Hoffnung, und zwar auf die Wiederaufrichtung des Reiches Gottes auf Erden gerichtet, erhalten bleibt.

Als eine Einführung wird Ehrliches Bearbeitung gute Dienste leisten, besonders durch seine Hinweise auf weitere Literatur. Die Eigenart seiner Darstellung, die sich bereits durch die Schreibung des Gottesnamens JHWH bekundet, äussert sich nicht so viel in der Behandlung der alttestamentlichen Zeit, kommt aber in seiner Auffassung des neutestamentlichen Zeitalters ans Licht und wirkt sehr anregend.

Stanislav Segert.

JOHANNES HEMPEL, Heilung als Symbol und Wirklichkeit im biblischen Schrifttum. (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, I. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1958, Nr. 3.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 17×25 cm. 78 S. (S. 237—314). Preis nicht angegeben.

Seit einigen Jahren veröffentlichte Professor Hempel Abhandlungen über die Begriffe vom Symbol und Repräsentanz, in denen er sowohl die religiöse als auch sozial-geschichtliche Seite dieser Beziehungen untersuchte. Die vorliegende Abhandlung behandelt zuerst die Aussagen über die wirkliche Heilung und erst im letzten Kapitel die Heilungen in der Bildersprache.

Eine Orientierung über den Stand der altisraelitischen Medizin (S. 237—260) zeigt, dass sie im Vergleich zu den grossen Völkern des Altorients erheblich zurückstand. Den äusseren Verletzungen wurde Aufmerksamkeit gewidmet, dagegen wurde die Behandlung der inneren Organe wie im Alten Orient überhaupt durch Unkenntnis der Anatomie gehemmt. Mit den medizinischen Problemen des Alters, des Alkoholismus und des Sexuallebens waren aber die alten Israeliten bekannt. Der Lebenswille (S. 260—270) schloss den Selbstmord aus, der Ausweg aus unerträglicher Not war Kultus und Gebet. Der Mangel an einer rationellen Diagnostik gab den Zauberern und Dämonen freies Feld, aber die Krankheit erscheint oft als eine von Jahve verhängte Strafe. Von ihm, dem lebendigen Gott, hing sowohl die Tötung als auch die Heilung von der Krankheit ab (S. 271—291). Der Ambivalenz Jahves widmet Hempel besonders tiefgehende Erörterung. Da für den Israeliten die Dämonen, Zauberer und fremde Götter nicht gelten, muss die Krankheit und ihre Heilung auf Jahve selbst zurückgeführt werden. Das Heilungsmonopol Gottes wird in Jesus aktualisiert. Es ist bedeutsam, dass der essäische »Lehrer der Gerechtigkeit« und Johannes der Täufer nicht als heilende Wundertäter auftreten. Der Zweck der Heilungen (S. 291—302) ist die Erweisung der göttlichen Sendung Jesu und der Propheten; die Priester sind nicht als Vermittler der Heilung gedacht. Im Alten Testament wird damit die Macht des Gotten Israels gegenüber den Göttern der Nachbarvölker, im Neuen der Sieg Jesu über den Belial gezeigt.

Die bildliche Verwendung von Krankheit und Heilung (S. 302—312) kommt in den Weisheitsschriften und bei den Propheten öfters vor. Der Abfall des Volkes von Gott wird in dieser Weise dargestellt. Die Aussagen des Schrifttums von Qumran über die Prädestination geben auch für die Interpretation des Alten Testaments die Möglichkeit, die tieferen Zusammenhänge zu erklären. Die Heilung wird mit der Vergebung von Sünden gleichgesetzt; nach dem Alten Testament wird das Volk durch das Bussgebet, nach dem Neuen der Einzelne durch den Glauben geheilt. Eine kurze Zusammenfassung zeigt die Verwendung dieses Symbols des Gottessieges, die in den jüngsten neutestamentlichen Schriften in die Formel der »gesunden Lehre« ausmündet.

Die Abhandlung Hempels ist keine leichte Lektüre. Die Verfolgung der Zusammenhänge und Analogien im Alten Orient und Altgriechenland nötigt immer zum Durchdenken dieser verschiedenartigen Beziehungen, die Bestrebung um das Verstehen der tiefen Bedeutung der Termine gibt dem Leser Möglichkeit und Auftrag, das Ringen des Verfassers selbst zu begleiten.

Sehr oft zitiert Hempel Homer und andere altgriechische Literatur; die Kluft zwischen Ost und West im Altertum erscheint auch in diesem Einzelthema gar nicht so tief, wie es durch die trennende wissenschaftliche Fachunterscheidung scheinen möchte. Es wird immer mehr nötig sein, bei der religionsgeschichtlichen Behandlung des Alten Testaments auch die klassische Antike mehr zu berücksichtigen.

Auch für die Beziehung des Alten und Neuen Testaments bringt hier Hempel weiteres Material und Anregungen, die eigentümliche Stellung der essäischen Literatur wurde von ihm fruchtbar ausgenützt. Die hier vorgelegten Beziehungen der Bibel zur Umwelt und die tiefsinnigen Erörterungen über die Symbolik der Heilung stellen einen recht bedeutenden Beitrag für mehrere wissenschaftliche Fächer dar. Das theologische Anliegen ist dabei nicht in den Hintergrund gestellt; die zum Sieg über die Mächte des Bösen und des Todes schreitende Macht Gottes wurde als Ursache und Grundlage der wirklichen Heilungen und der symbolischen Verwendung dieses Begriffskomplexes eindruckvoll herausgearbeitet.

Stanislav Segert.

E. JENNI, Die politischen Voraussagen der Propheten, 1956, S. 118.

Die Frage nach der Erfüllung der konkret geschichtlichen, »politischen« Voraussagen der Propheten mag dem Theologen, der schon längst die prophetische Rede ihrem eigensten Wesen nach als Anrede und als eschatologische Weissagung zu verstehen gewöhnt ist und um die Berechtigung dieses Verständnisses weiss, als kleinlich und überholt erscheinen. Der Verf. hat aber den gewöhnlichen Mann (9) vor Augen. Ihm ist manchmal der Prophet selbst erst durch die nachfolgende Erfüllung legitimiert und der Erweis der Nichterfüllung scheint ihm die ganze Prophetie zu bedrohen oder gar zu widerlegen. Gerade im heutigen Weltanschauungskampf wird man unbedingt den Versuch anerkennen, den Prediger und Seelsorger mit klarer Auskunft in dieser Sache auszurüsten. Dazu genügt nicht »ein einfaches Nachrechnen der Erfüllung aller prophetischen Drohungen und Verheissungen oder wenigstens ihres 'Kernes'« (9), denn es müsste erst ausgemacht werden, ob eine solche Überprüfung dem Wesen des Prophetischen überhaupt entspricht. Fest steht zuerst, dass »ihr eigentlichstes Anliegen... die Bezeugung des personalen Eingreifens Jahwes« ist (9), ein »schwer in menschlichen Begriffen konkret darzustellendes Geschehen« (7). »Es ist unmöglich, aus den Prophetenschriften ein zusammenhängendes und widerspruchsloses Zukunftsbild zu konstruieren« (9). Aber die sorgfältige Analyse, der der Verf. die betreffenden Abschnitte unterzieht — wobei er, wie selbstverständlich, die Möglichkeit der Einwirkung der Art der Erfüllung auf die Formulierung der Vorhersage oder sogar auch des vaticinium ex eventu offen zugibt (10, cf 14) und die offenbar legendarischen Vorhersagen überhaupt beiseite lässt (z. B. 23 u. ö.) — zeigt auch, dass nicht nur einige Einzelheiten »'impressionistische' Bilder, nicht buchstäblich gemeinte Prädiktionen« sind (18) und dass es der speziellen Voraussagen verhältnismässig sehr wenig gibt (meistens bei Jes und Jer, aus Ez nur 4 Stücke, aus den Dodeka nur Hos 1,4 und Am 7,9.11), sondern vor allem, dass sich die Propheten dessen bewusst sind, dass Gott in seinem freien, persönlichen Handeln auch dem Wort seines Boten überlegen ist, ja » auch gegen seine Propheten über die Erfüllung seines Wortes verfügen kann« (6s, 9). Z. B. »Hosea kann deshalb das Wort ungeändert stehen lassen, obwohl es sich noch zu seinen Lebzeiten nicht buchstäblich erfüllt hat«, sondern sich sogar »in sein scheinbares Gegenteil« verwandelte (38; cf 93, 113 ad Ez 29,18×26,12). Es »ist deutlich geworden, dass die historischen oder politischen Voraussagen... jedenfalls nicht das zentrale Anliegen der prophetischen Verkündigung darstellen« (104).

Zur Beurteilung des exegetischen Teiles des Buches sind wir nicht zuständig; es wäre da ohnehin sicher sehr wenig auszusetzen. Umso mehr interessiert uns der systematische Ertrag. Der Verf. beurteilt ganz nüchtern den Befund, dass »sich, rein auf die Zahl gesehen, die erfüllten und die nichterfüllten politischen Voraussagen ungefähr die Wage halten« (112). Der Unterschied zwischen der Mitte der prophetischen Botschaft und den Voraussagen, die »mehr nur in die Randgebiete der Prophetie« gehören (104), ist sicher recht erkannt und exegetisch bestätigt worden. Allerdings sieht der Verf. einen allzu

grossen Abstand zwischen den Propheten selber und ihren Schülern oder Bearbeitern mit ihrer Tendenz zur Historisierung (z. B. 110 u. ö.). Wäre nicht die Überzeugung von einem gewissen Recht und Wert der Voraussagen auch bei den Propheten vorhanden, so wäre es kaum erklärlich, dass es den Spätern selbstverständlich galt, »dass prophetische Voraussagen sich erfüllen« (113). Dass die Vorhersagen immer nur in den Bereich des Relativen gehören, muss, wenn notwendig, auch den Propheten selber gegenüber geltend gemacht werden. Dass man aber bei den Propheten ein tieferes Verständnis des Charakters ihrer Botschaft voraussetzen kann als bei ihren Schülern, ist schon richtig.

Richtig ist die Einordnung dieser Art der Weissagung »in den grössern Zusammenhang der ... eschatologischen Weissagungen«; sie »sind darin ein wirksamer steter Hinweis auf die spannungsreiche Nähe von Eschatologie und Geschichte« (111). Richtig ist auch die Deutung der Frage nach ihrer Erfüllung als »ein Achten auf die Zeichen der Zeit« (107) und die Verlängerung der Linie ins NT: in der Person und in dem Werk Jesu Christi »erfüllt sich frei und überlegen das Anliegen der atl. Prophetie«, das »wieder neu in der Hoffnung auf seine Parusie« entsteht (10) — wodurch wohl implizite dieselbe Relativität der Voraussagen auch des NT ausgedrückt werden soll.

Unklar ist dagegen, was man sich unter dem Irrationalen in der politischen Erwartung der Propheten, das der Verf. keineswegs ausgeschaltet wissen will (111), vorstellen soll. Der Gang der Erörterung hat gezeigt, dass es mit natürlichen Dingen vonstatten ging; nirgends trat die Notwendigkeit auf, »ein unerklärbares prophetisches Ahnungsvermögen und Vorherwissen« (111) in Anspruch zu nehmen (cf 51). Diese Erkenntnis greift aber auf das eigentliche Gebiet der Prophetie über, indem es sich erweist, dass auch »die gesamte eschatologische Erwartung mit Einschluss der speziellen historischen Gestalt ... nicht in Erfüllung gegangen ist« (102, 104, Kyros bei Deutjes. und Serubbabel bei Hag. und Sach.).

Soviel man über die Inspiration der Propheten und über die Gotteslenkung der Geschichte überhaupt aussagen darf, so sieht die Sache von hier aus etwa so aus: Die prophetische Inspiration und die Einsicht in die Providenz sind identisch mit dem Glauben. Der Prophet hat eine besondere Berufung, ein besonderes Charisma, aber über den Inhalt seiner Rede hat er keine andere Gewissheit als die des Glaubens. Selbstverständlich kann er ein besseres Verständnis für seine Botschaft haben und eine tiefere Erkenntnis aus dem Glauben schöpfen als andere Gläubige, ja dies trägt wohl zu seiner Qualifizierung im Unterschied von den Schülern bei. Die Propheten reden von ihrem Glauben aus, aber sie reden innerhalb der Kirche, die, von ihnen angeredet, ihre Worte ganz oder teilweise aufnimmt, weitergibt, vervollständigt, korrigiert, wobei auch ihre Arbeit in dieser Kommunikation der Gläubigen weiter lebt und wirkt. Ebenso sind die prophetischen Aussagen über die Geschichte eher tastenderweise vorgetragen und werden, zwar nicht unmittelbar durch den Gang der Geschichte, aber durch das gläubige Verständnis und Deuten des weiteren Verlaufs der Ereignisse, also im lebendigen Verkehr damit, was man von Gotteswillen der Historie ablesen kann, kontrolliert, bestätigt oder dessavouiert. Immer birgt die menschliche Antwort auf Gottes Anrede schon auch eine Frage an Gott in sich und immer bedeutet die göttliche Antwort auch eine Frage, einen Anruf an den Menschen. In allen Fällen ist der reine Ertrag, auf den der Prophet wie die Hörer primär bedacht sein müssen, das immer neue Verständnis des ersten Axioms des Glaubens, das mit dem Glauben überhaupt in eins fällt, nämlich »Gott ist der Herr«: über die Wünsche und Ansichten der Gläubigen, ob Propheten oder nicht, über das von ihnen verfasste und angenommene Wort der Schrift, wie über die Geschichte und die Welt. In jedem Wort des Glaubens, wenn es ein Wort des G l a u b e n s ist, kommt diese Macht der Bereicherung und Erneuerung der Erkenntnis zum Ausdruck, ob dieses Wort in seiner konkret historischen oder speziell oder allgemein eschatologischen Erwartung in Erfüllung geht oder als irrig erwiesen wird. Man w e i s s nichts und es wird so kein Wissen bestätigt. Nur dies eine, dass Gott der Herr ist, das man nicht weiss, sondern das man glaubt, und das darum nicht bestätigt werden kann, sondern im Akte des Glaubens seine Bestätigung für alle Zeiten schon hat.

Was sollen also überhaupt die prophetischen Aussagen? Sie deuten nur und bringen für eine bestimmte Situation zur Geltung, was jedem Gläubigen eigentlich schon bewusst und zugänglich sein müsste. Sie sind, mit ihrem persönlichen Einsatz, die Zeugen, die an die Ungläubigen in denselben oder verschiedenen Wendungen die Botschaft von der Gottesherrschaft heranbringen, ihren Sinn und ihren Ernst durch die Applikation illustrieren und beteuern und so die Botschaft glaubhaft und wirksam machen. Sie gehen wei-

ter den übrigen Gläubigen auf demselben Weg voran, der auch den anderen grundsätzlich schon vor ihnen offen stand, zu dessen Betretung sie sie aber durch ihren Zeugenmut auffordern, selbst wieder durch ihr Nachfolgen ermutigt. Aber in allen Fällen nur das ausrichtend, worüber auch sie nicht geheimnissvoll berichtet worden sind, sondern wovor sie in derselben Entscheidung stehen wie die Hörer, denen sie wieder ihre Entscheidung nicht abnehmen können. Auf diese Weise geschieht die Offenbarung, die nur durch ihren Inhalt, das »Gott ist der Herr« zur Offenbarung geworden ist und wird, und nur durch den persönlichen Gehorsam unter Gottes absoluter Souveränität als Wort der Offenbarung erwiesen wird.

Keine andere Natur eignet aber auch der nt Offenbarung, die als die Mitte der Offenbarung nur dadurch ausgezeichnet ist, dass Jesus Christus Gott der Herr in Person ist. Erst hier erfolgt das zweite, einschneidende Stadium der Heils- und Offenbarungsgeschichte nach dem ersten, die Sendung des Geistes, müsste denn als der Offenbarung im Sinaibund; das dritte, das Stadium der Kirche bezeichnet werden, kann aber eigentlich als gleichrangig den beiden zur Seite gestellt werden, weil es sie beide, wenn auch auf andere Weise, immer begleitet, und müsste eher dem Ursprung der Offenbarung als seine Entsprechung, nämlich als die Aneignung des Glaubens, beigeordnet werden. Dieser — nicht zeitliche, aber im Sinaibund wie in der Inkarnation gemeinte, tendierte und geforderte — Ursprung und Grund des Glaubens ist Gott der Schöpfer. Nachträglich muss das Heilsgeschehen als die Entwicklung dieses Glaubensgedankens, darin schon keimhaft enthalten, verstanden und gedeutet werden.

Zu unserem Buche zurückkehrend sei noch eine Anmerkung erlaubt: An einem schweizerischen Buch hat unlängst TLZ (1957, 781) die schweizerische Diktion, die einer weiteren Verbreitung im gesamtdeutschen Sprachgebiet hinderlich sein dürfte, ausgesetzt. Nun möchten wir hier wie bei einigen anderen Büchern die konsequente Schreibung »ss« loben, als Loslösung vom letzten Rest des Kurrents, was der internationalen Benutzung des Deutschen förderlich sein könnte. Wir haben das »ß« gar nicht in den Schreibmaschinen.

Š. M. Pavlinec

NOTE AND COMMENT

Über die Stellung Luthers zum Kriege

hielt der Verfasser des Buches »Kirche-Krieg-Kriegsdienst (siehe S. 290) Pastor Walter Dignath einen Vortrag (Vom Schwert des Geistes und vom Geist des Schwertes), der in der Januarnummer der »Stimme der Gemeinde« abgedruckt werden soll; ihm ist folgender Abschnitt entnommen:

Selbstverständlich ist in der Kirche des Mittelalters und auch im Protestantismus des 16. Jahrhunderts die Frage aufgetaucht und theologisch mit allen Scharfsinn erörtert worden, ob der Kriegsdienst der Christen eine rechte Sache sei, nämlich ob er übereinstimme oder vereinbar sei mit dem christlichen Glauben und Gehorsam. In jenen Erörterungen ist der absolut richtige Grundgedanke zu erkennen, dass der Christ überhaupt nur unter einer einzigen Voraussetzung Soldat werden kann, nämlich unter der Voraussetzung, dass Gott selbst es so von ihm, dem Christen wolle, dass also Gott selber für diesen Fall sein 5. Gebot ausser Geltung setze. Dann aber genügt es nicht zu wissen, dass der Christ Soldat werden kann, dass es ihm also freisteht, sondern dann muss er es um Gottes willen auch tun und hat gar keine andere Wahl. Da ober Gott den Menschen zu seinem Bild und Eigentum erwählt hat, so hat er ihn eben dadurch für unantastbar erklärt. Diesem Sachverhalt entspricht das 5. Gebot. Da Gott sich selbst treu bleibt, ist eine von ihm selbst — nun gar wegen menschlicher Konflikte oder Ideologien — verfügte Aufhebung dieses Gebotes ebensowenig denkbar wie die Aufhebung eines der anderen Gebote, z. B. des 1. oder 10. Aber infolge ihrer Verflechtung mit dem Staat hatte die (konstantinische und theodosianische) Kirche nicht mehr die Freiheit, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Sie suchte nun vielmehr, beiden gerecht zu werden und entwickelte ihre Lehre von Kriege. Sie nahm für sich in Anspruch zu wissen, dass der sog. heilige Krieg (Kreuzzug) einem jeweiligen Gotteswillen entspreche und dass der Christ an einem solchen Kriege also um Gottes willen teilzunehmen habe. Für Kriege anderer Art jedoch frage man nicht mehr: Ist dieser Krieg um Gottes willen geboten? Sondern: Ist er erlaubt, ihn zu führen, darf der Christ es tun steht es ihm frei? Das bedeutet aber: Die Teilnahme an einem solchen Krieg, sofern er als erlaubt angesehen wurde, geschah nun in einem ethisch neutralen Zwischenraum, war weder Sünde noch Glaubensgehorsam. Um Kriterien zu besitzen, welche Kriege für den Christen erlaubt und welche ihm verwehrt seien, entwickelte man mehr oder weniger komplizierte Unterscheidungen zwischen gerechten und ungerechten Kriegen, wobei man sich auf einen naturrechtlich fundierten Gerechtigkeitsbegriff stützte, aber nicht mehr auf das Zeugnis der Schrift.

Der ungerechte Krieg wurde in jenen Erörterungen deklariert als Raub — oder Angriffskrieg, der gerechte als Verteidigungs- oder Notwehrkrieg. Auch Luther bewegte sich innerhalb dieser Definitionen. Aber er meinte, dass der Kriegsmann bei der Teilnahme an einem in diesem Sinne gerechten Kriege in seligem Stande sei, d. h. also gerade nicht in einem ethisch neutralen status jenseits von gut und böse, sondern im status des christlichen Gehorsams, eben im seligen Stande. Luther hat damit die alten Theorien ernster genommen, als ihre Begründer sie verstanden haben wollten. Für ihn gab es nicht die Frage, ob die Teilnahme am Verteidigungskriege »erlaubt« ist, sondern ob sie um Gottes willen »geboten« ist.

Streng genommen ist daher der Notwehrkrieg, der Luther vorschwebte, ein heiliger Krieg und hat grundsätzlich den absoluten Charakter des Kreuzzugs, nur dass das, was da verteidigt wird, für Luther etwas anderes ist: Nicht mehr der Glaube, die Kirche, sondern »Weib und Kind«. So nur sind Luthers wilde Anweisungen an die Soldaten für solche Verteidigungskriege überhaupt zu verstehen. Das Tragische bei dieser Gedankenführung Luthers ist, dass er die theologische Verankerung des 5. Gebots nicht schon in der Ehrfurcht vor dem Schöpfer und in der durch des Schöpfers Menschwerdung begründeten Würde, ja, Heiligkeit des Menschen gesehen hat, sondern erst in der nun ja auch von Gott gebotenen Nächstenliebe. Dadurch wurde die Einheit der Liebe zu Gott und zum Nächsten zerrissen. Aus der Pflicht zur Nächstenliebe hat Luther dann — was die Ehrfurcht vor der Schöpferheiligkeit Gottes und seiner Menschwerdung nie erlauben würde (vgl. H.-W. Bartsch, Die evangelischen Predigt vom Frieden, Hamburg-Volksdorf 1958) — die verhängnisvolle Ableitung eines kollektiven Notwehrgedankens vorgenommen, in dessen Konsequenz er die überkommene Theorie vom gerechten Krieg glaubte bestätigt zu finden. Nur aber so, dass er meinte, Gott selber hebe in der Tat sein 5. Gebot formal auf, um es in einem höheren Sinne — Schutz des Nächsten vor dem Feinde — erst recht wieder in Kraft zu setzen. Dass der Krieg unter solchen Voraussetzungen den Charakter des heiligen Krieges gewinnt — wie wir sahen —, hat in der Folgezeit mit dazu beigetragen, dass aus dem preussischen Luthertum bald ein lutherisches Preussentum wurde, in dem das Militärische eine geradezu zentrale Bedeutung fand, und zwar in der Kombinatiton von christlichem Glauben und vaterländischer Pflichterfüllung (wobei nicht der Bürger, sondern die Obrigkeit bestimmte, was eben diese Pflichterfüllung sei). *Walter Dignath*

Swedish and Finnish Tones in the Hussite Prelude.

Documentation of the Prague influence on the religious culture of Finland and Sweden in the latter half of the 14th century is given by the fact that Finnish students often studied at foreign universities to obtain a higher education and thereby have a right to reserve for themselves the high offices of the church, thus preventing the Pope's favorites from occupying these posts. Fifteen Finns or more were studying in Prague in the years 1382—1404. Some Codices, belonging at one time to the Vadsten Monastery, the most important cultural centre in Sweden, and now the property of the University Library in Upsala, were drawn up in Prague, as some notes on a few of them testify. They had then been given to the Vadsten Monastery. The Finnish monks in this monastery, Thörnerus Andree, Johannes de Wyborg, and others, were the donors, the conveyors or the scribes. Some of these writings were known to Beda Dudík, who published them, according to the catalog of the University Library in Upsala, in his work *Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte* (Brno, 1852, 318 pp). These are as follows: Konrad Waldhauser, Postilla studentium sancte *pragensis universitatis*, dated 1366; Joh. de Lignano, Compilatio Decretalium Gregorii IX, with the explicit of the second volume carrying the date, anno 1374 in profesto Cosmae et Damiani Mart. *in Praga*... The third item listed is Joh. Viridani, Logica, having in the explicit; reportate de Pragha manu Petri Johannis, Acoliti ecclesiae Strengenensis... quem ipse *propria manu scripsit in studio Pragensi* a. D. 1374. The fourth item listed is Tractatus indulgentiarum in collectorio compilatus. Joh. Caldarini, Tabula concordantium Bibliae et decretorum. In the explicit: Scripta *Praga* a. d. 1376 *claustro* Wadstenensi. A. D. 1399 finita per manus M. A. ipso die Benedicti Abbatis. The fifth item contains the following: Nicolai de Gorra Postillae super Matheum et Lucam. The explicit is as follows: ...postille... reportate *in venerabili studio pragensi* a. d. 1383. The sixth item gives: Lectura Mag. Mathie de Caracovia episc. Wormaciensis super Beati imaculati etc. Czech influence is also shown in the Vadsten copy of Malogranatum, a compendium for elevating the life of religious orders and Christians in general, originating in the Zbraslav Monastery near Prague in the years 1340—1382. This confirms the influence of theological literature in Prague, either given as lectures at the University, or disseminated in Sweden or Finland through the cultural centre in Vadsten. The most precious document showing the mutual cultural influence between the young university in Prague and the distant North of Europe, is a manuscript of the former Vadsten Monastery (now the University Library in Upsala), bearing the library number C 325, with the old Vadsten monastery number D V 2, i. e. quinto secundus liber, and the old title *Sermones* milicii estivales de tempore et sanctis. It contains a collection of Milič's sermons, called Gratiae Dei, i. e. expositions of the Sunday and Saints' Days Gospels for the latter half of the

year, or beginning with the Crucifixion of the Lord through the 24th Sunday after the Holy Spirit. The expositions of the Saints' Days are also concerned with those in the period from the abbot St. Botulph through St. Katherine. In contrast with the manuscript XII D 1 of Prague University, the Saints' Days of St. Václav and St. Ludmila are not included. I did not succeed in obtaining a direct exaple. It corresponds to the Prague University manuscripts IX A 5, XIV D 5 and XII D 1. In the Upsala work the Saints' Days sermons for summer are completely separate from the Sunday ones, thus differing from XII D 1, where the Sundays and Saints' Days expositions alternate beginning with the first Sunday after the Holy Spirit. As far as material is concerned, the Codex is composed of paper pages for the greater part, with fewer of parchment. On four of the latter, that is on both back and front flyleaves, the second flyleaf in front and on page 272, there are traces of the original text, the convent rules for the nuns, written in Swedish. They are erased, it is true, but not written over with a new text; the scribe passed over the page, leaving it blank. Although we cannot, therefore, speak of a palimpsest in the true sense of the word, this still demonstrates the fact that Milič's sermons were copied for the Swedes and on Swedish material, most probably in Sweden, and that they were — as the library number shows — one of the oldest Codices in Vadsten. It would seem that Milič's sermons were preached in Vadsten. Popularity was also gained by works of the Prague University master, Vojtěch Raňků, a Czech; furthermore there was the German Reformer active in Prague, Konrad Waldhauser, and from university circles came the theological discussions of Konrad von Soltau, and — from the Polish and Silesian lands — Matusz of Lehnice, Johann Marienwerder and Matusz of Cracow, already mentioned, as well as a number of anonymous texts.

Thirty years ago the Finnish research worker *Aarno Malin* drew attention to Milič's sermons in Vadsten and to other Swedish-Finnish-Czech correspondence in ideas, in his study Muistoja praagilaisesta vaikutuksesta Suomen ja Ruotsin kirjalliseen kulttuuriin keskiajalla. Suomesta löytyneitä anekirjeitä. Helsinki 1926.

When we recall the role of Sweden in our history, it is as if we were evoking the spectres of the horrors of war, the Thirty Years' War! Who, besides a few specialists in literary history knows that, long before these fields of war, the spirits of these two nations, so distant from each other, had met on the field of international understanding. And that they met, not in a duel, but in accord on the path of seeking truth and moral purity?

Anna Císařová-Kolářová.

Jubilé de l'Eglise évangélique des Frères tchèques

En 1781 l'Edit de tolérance de l'empereur Joseph II offrit sous des conditions toutes spéciales la »liberté« religieuse aux restes des églises de la réforme tchèque, vivant hors la loi, depuis l'époque de la défaite de la Montagne Blanche (1620). Quant aux descendants des Hussites et Frères Tchèques, la condition la plus difficile était celle de ne pouvoir choisir librement une confesion mais de devoir légaliser leur anticatholicisme soit par leur adhésion à la Confession d'Augsbourg soit à la Confession helvétique. Il n'y a que quarante ans que les consequences de la Montagne Blanche purent être effacées lorsque, avec la défaite de la Monarchie austro-hongroise, fut aussi écarté le principe qui décidait de la confession des sujets, c'est-à-dire le souverain, et ainsi lors de la fameuse *Diète générale à Prague, le 17 et 18 décembre 1918* les représentants des paroisses tchèques luthériennes et réformées en Bohême et Moravie décidèrent de créer une Eglise unique qui se relierait à la tradition de la Réforme des pays tchèques. La nouvelle Eglise adopta la *Confession tchèque de l'année 1575* et la *Confesston des Frères* (J. A. Coménius) *de l'année 1662* en prenant le nom *d'Église évangélique des Frères Tchèques.*

A cette Diète, on exigea que l'Eglise devienne »une communauté de vrais frères et soeurs«, »une Eglise du peuple qui cultiverait les principes du sacerdoce général«. Dans cette résolution acceptée sur la proposition du professeur Hromádka, alors pasteur à Šonov, il exprima la nécessité de se rendre compte de ce que »la piété dans l'esprit de la Réforme hussite et des Frères Tchèques ne facilite pas la pratique de la vie chrétienne mais qu'elle est au contraire, un sérieux engagement devant Dieu et sa propre conscience«, que les protestants tchèques »sont ancrés dans la plénitude biblique et la force religieuse culminant en Christ et son évangile« et qu'ainsi la religion n'est pas pour eux »une fuite hors du monde, mais une victoire remportée sur le monde par la vérité, l'amour et la fraternité«. Dans les articles de la future organisation de l'Eglise, on exigea que la constitution de l'Eglise soit »travaillée à fond selon les principes

presbytéro-synodaux et à la basse de l'égalité des femmes et hommes dans l'Eglise«.

(En 1918, 34.000 protestants tchèques de Confession d'Augsbourg s'unirent à 126.000 protestants de Confession helvétique; ces 160.000 Frères Tchèques évangéliques de l'année 1918 atteignirent dans le courant des 9 années qui suivirent, le nombre de 250.000 (par le mouvement »Los von Rom«); aujourd'hui l'Eglise évangélique des Frères Tchèques compte 350 à 400.000 membres en 13 districts et 272 paroisses. *L. B.*